MASTER NEGATIVE
NO. 93-81607-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HENRICH, ADOLF

TITLE:

KANT'S DEDUKTION DER REINEN...

PLACE:

EMMERICH

DATE:

[1885]

Master Negative #

93-81607-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KL
DH

Henrich, Adolf,
Kant's deduktion der reinen verstandesbegriffe, von Dr.Adolf Henrich... Emmerich, Romen, [1885]
59 p. 20½ cm.

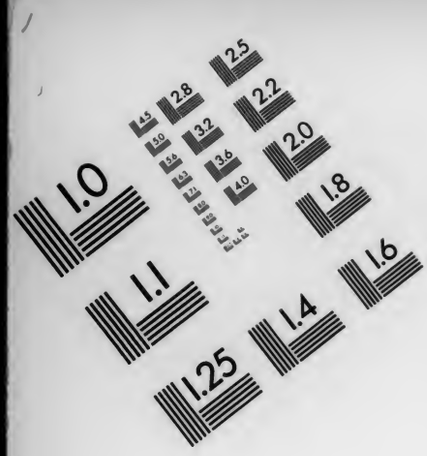
"Beilage zum Osterprogramme des Königlichen gymnasiums zu Emmerich, 1885."

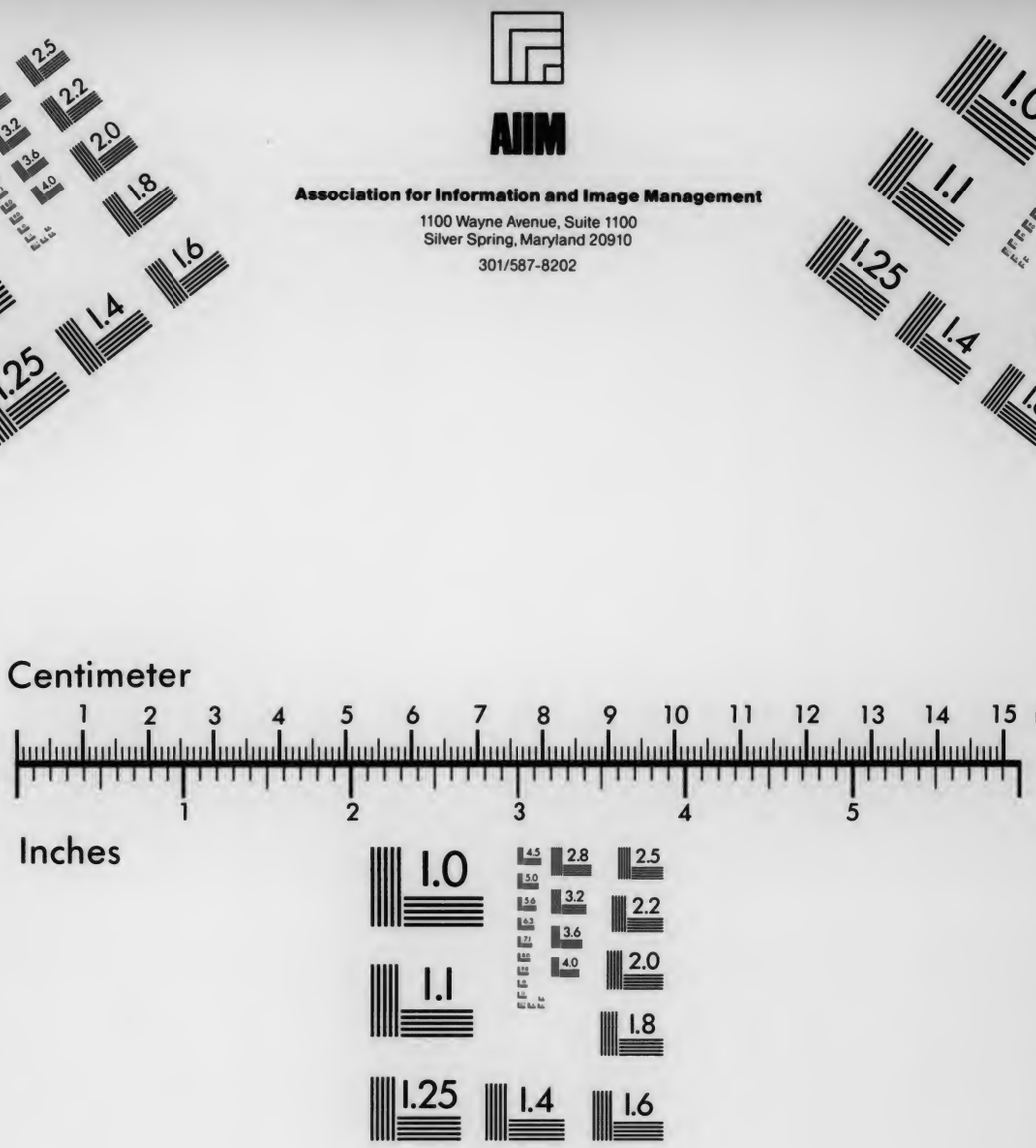
143728

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11/N
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/22/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

GUSTAV E. STECHERT
828 Broadway
NEW-YORK.

193KL A4

COLUMBIA COLLEGE LIBRARY.

MADISON AVENUE.
NEW YORK.

KANT'S

DEDUKTION DER REINEN VERSTANDESBEGRIFFE

von

DR. ADOLF HENRICH.

(Beilage zum Osterprogramme des Königlichen Gymnasiums zu Emmerich.)

1885. Progr. Nro. 397.

Emmerich,
J. L. Romen'sche Buchdruckerei.

Vorwort.

Im engsten Anschluss an die in Betracht kommenden Werke Kants habe ich den schwerverständlichsten Teil der Kritik der reinen Vernunft, die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, zu einem allgemeineren Verständnis zu bringen gesucht; dabei muss ich allerdings eine Bekanntschaft mit der transscendentalen Aesthetik voraussetzen, ohne welche die Bedeutung der Deduktion nicht recht verständlich sein möchte.

Die Hauptwerke citiere ich nach der Kirchmann'schen Ausgabe, die Metaphischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften und die Briefe Kants nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.

Emmerich im März 1885.

Henrich.

4 MAY 1891 Stechert 27 b 30
20 My 91 C

I. Ueber eine transscendentale Deduktion überhaupt.

Kant beginnt seine die transscendentale Deduktion betreffenden Erörterungen mit dem Satz, dass unter den mancherlei Begriffen, die das vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, es einige gebe, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von der Erfahrung) bestimmt seien und für solche Begriffe eine Deduktion jederzeit nötig sei, die sich nicht mit dem empirischen quid facti? allein, sondern dem transscendentalen quid iuris? abzufinden habe. [1]) Das Endresultat der ganzen folgenden Untersuchung, um dies gleich vorweg zu nehmen, wird das sein, dass diese Begriffe, welche zum reinen Gebrauch a priori bestimmt sind, zwar unabhängig von der Erfahrung „entspringen," aber keinen von der Erfahrung unabhängigen oder darüber hinausgehenden Gebrauch behufs einer Erkenntnis erlauben.

Ehe wir über die Frage entscheiden können, ob es Begriffe oder Erkenntnisse a priori gibt, die nur von physischem oder auch von hyperphysischem Gebrauch sind, muss feststehen, dass eine apriorische Erkenntnis, deren Kriterium Notwendigkeit und Allgemeinheit ist, einer Deduktion überhaupt bedarf. Diese kann nun niemals auf empirischem Wege gefunden werden, da hier von einem a priori gar nicht die Rede sein kann, sondern sie ist eine transscendentale, insofern eine derartige Deduktion sich nicht sowohl mit „Gegenständen,

[1]) Kritik der reinen Vernunft Seite 129.

122970

sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt," [1]) wobei denn von der Art, wie uns Gegenstände gegeben werden oder gegeben werden können, zunächst abgesehen, indes doch vorausgesetzt wird, dass sich unsere apriorische Erkenntnis auf Gegenstände überhaupt, ob diese unserer Receptivität entsprechen oder nicht, beziehe.

Eine empirische Deduktion einer apriorischen Erkenntnis wäre gleich einer contradictio in adiecto; man kann höchstens die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen; bei einer solchen Untersuchung werden wir freilich auch die Thätigkeit unserer Erkenntniskraft beobachten und zergliedern, von der blossen Wahrnehmung zu allgemeinen abstrakten Begriffen aufsteigen können; allein so interessant in psychologischer Beziehung ein solches Nachspüren sein mag, so gelangen wir auf diese Weise doch niemals zu einer Deduktion apriorischer Erkenntnisse, sondern nur zu der Erklärung eines Besitzes.

Muss denn nun vielleicht jede wissenschaftliche Erkenntnis so lange in Bezug auf ihre absolute Gültigkeit als nicht gesichert gelten, bis eine transscendentale Deduktion die Befugnis apriorischer Erkenntnisse, die sich auf ein transscendentales Princip gründen müssen, nachgewiesen hat? Die Thatsache der Mathematik oder wenigstens der reinen Mathematik scheint dies zu wiederlegen. Ich sage „scheint", denn wenn auch Kant selbst sagt, dass die Geometrie ihren sicheren Schritt durch lauter Erkenntnisse a priori gehe, ohne dass sie sich wegen der reinen und gesetzmässigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raum von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf, [2]) so bleibt doch eine Einschränkung dieses Kantschen Satzes von fundamentaler Bedeutung. Gewiss schafft die Mathematik durch die Konstruktion ihrer Begriffe in der Anschauung Erkenntnisse,

[1]) Kritik d. r. V. S. 65.
[2]) Kritik d. r. V. s. 130.

deren unmittelbare Evidenz durch die Konstruktion in der äusseren Anschauung gerade in dieser besonders erzeugenden Thätigkeit besteht. Aber wiewohl an dieser Evidenz nicht zu zweifeln ist, so würde doch der Inhalt der mathematischen Erkenntnis gänzlich leer sein, insofern nicht auch für sie die Voraussetzung gälte, dass sie, um Erkenntnis zu sein, die ihren Gegenstand hat, — um diese handelt es sich — an wenigstens möglichen Gegenständen sich realisieren lassen muss. Ich verweise auf die bekannte Stelle aus dem Abschnitt „von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile": „ob wir daher vom Raum überhaupt oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urteilen erkennen, so dass wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen, so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen, daher sich jene reine synthetische Urteile, obzwar nur mittelbar auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen." [1])

Wenn also die objektive Gültigkeit der mathematischen Erkenntnisse nicht ein blosses Hirngespinnst bleiben soll, dann muss die Möglichkeit ihrer Gegenstände unbedingte Voraussetzung sein, so evident sich auch ihre Sätze durch die Konstruktion in der apriorischen Raumanschauung geltend machen. Immerhin bleibt die reine Mathematik noch möglich, insofern ihr der Raum zur Verfügung steht, um in ihm, wenn auch nur leere Objecte zu schaffen.

Diese äusserste Möglichkeit, leere Objekte zu schaffen, geht nun dem Verstand gänzlich ab, insofern er in seiner spontanen Thätigkeit bloss denkend und in dieser von unserer Receptivität gänzlich frei ist, kurz es nur mit dem Denken von

[1]) Kritik d. r. V. Seite 182.

etwas überhaupt zu thun hat. Indes sieht man auch bei der Deduktion des apriorischen Denkens, sofern es notwendig ist, von allem Empfindungsstoff ab, so muss man, insofern man es beim Denken mit einer beziehlichen Thätigkeit zu thun hat, doch einen Gegenstand überhaupt voraussetzen, mithin eine mögliche Erfahrung. Daraus folgt, dass, wenn es eine apriorische Erkenntnis in unserm Denken überhaupt gibt, eine Deduktion dieser auch den apriorischen Raumerkenntnissen ihre Befugnis erst verschafft. Es handelt sich nun also zunächst um den Nachweis, dass eine apriorische Erkenntnis von Gegenständen überhaupt in unserm Denken begründet ist, ja dass diese apriorische Erkenntnis von Gegenständen überhaupt die Möglichkeit der Erfahrung wirklicher Gegenstände bedingt. Die Deduktion derselben kann also nur, insofern es sich dabei ausschliesslich um unsere Erkenntnisart handelt, transscendental sein.

Dass sich unsere Erkenntnis a priori nach unserer Erkenntnisart richtet, ist leicht einzusehen; aber damit ist uns noch nichts über den Gegenstand verbürgt, auf den sich unser Denken beziehen soll und es könnte ja vielleicht sein, dass sich die Gegenstände als unabhängig vom Denken existierend dem Denken nicht fügten.

Auf den Nachweis nun, dass es überhaupt nur Gegenstände in einer Erkenntnis gibt, insofern sie sich dem Denken gefügt haben, kommt es vorzugsweise an und die Untersuchung hierüber kann wieder nur transscendental sein.

„Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, dass man sagte: die Erfahrung böte unablässige Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet sein, oder als

ein blosses Hirngespinnst gänzlich aufgehoben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, dass etwas A von der Art sei, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg notwendig sei; daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann ..... Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induktion keine andere als comparative Allgemeinheit d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können.“ [1])

Eine transscendentale Deduktion stellt sich mithin die Aufgabe, die Befugni des Gebrauchs apriorischer Erkenntnisse zu erweisen; prinzipielle Voraussetzung dabei ist, dass wir aus absoluter Denkthätigkeit ohne Rücksicht auf Erfahrung eine gewisse Erkenntnis von Gegenständen a priori zu Wege bringen. Wer nun behauptet, dass dieses a priori doch wieder auf dem Wege der Reflexion, also einer empirischen Thätigkeit gefunden sei und mithin den Charakter der Zufälligkeit trage, beseitigt entweder das a priori überhaupt, oder lässt höchstens einen regressus in infinitum zu, was jedoch die Notwendigkeit aufheben würde. Der Charakter des a priori beruht aber nicht auf dem reflectierenden Auffinden, sondern auf seinem erkenntnistheoretischen Wert, den nur eine transscendentale Deduktion sichern kann. [2]

---

[1]) Kritik d. r. V. S. 133.

[2]) Cohen: Kants Theorie der Erfahrung S. 150.

II. Vorbereitende Bemerkungen zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

1) Kants Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe.

Der Nachweis, dass die Ableitung der Kategorien aus den möglichen Formen des Urteils die Notwendigkeit derselben nicht sichern könne, ist mehrfach unter der Voraussetzung versucht worden, als würde durch ihn den Kategorien die Wurzel abgegraben. Freilich wenn Kant die Notwendigkeit derselben durch nichts anders begründen könnte, als durch das „so finden wir des § 9“, [1]) das mit Vorliebe als ein nichts weniger denn kritisches Verfahren hingestellt wird, dann wäre allerdings der Nachweis der Unhaltbarkeit geliefert; allein eine entscheidende Beweiskraft trägt diese Ableitung bei Kant auch nicht; sie liegt vielmehr in der transscendentalen Deduktion, wie dies Kant ausdrücklich mit den Worten hervorhebt: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstück der transscendentalen Analytik unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber wie ich hoffe, nicht unverdiente Mühe gekostet.“ [2]) Doch trotzdem Kant in solcher Weise den Schwerpunkt der ganzen Kritik in die Deduktion legt, erfordert die Vollständigkeit der Kantschen Entwickelungen auch ein näheres Eingehen auf jene bereits genannte Ableitung der Verstandesbegriffe aus den Formen des Urteils.

---

[1]) Kritik d. r. V. S. 114.
[2]) Kritik d. r. V. S. 18.

Der Verstand wird als das Vermögen zu Denken bezeichnet. Denken ganz allgemein betrachtet ist eine Thätigkeit, die sich im Urteilen ausdrückt, einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden. Alles Denken bezwekt also eine Erkenntnis mit einem materialen, objektiven Inhalt; soll eine solche vorhanden sein, so muss die Gewähr der Thatsächlichkeit des Inhalts irgend wo, um mich möglichst allgemein auszudrücken, gegeben werden; wenden wir uns zur Erfahrungsthatsache, so wird uns die Bürgschaft a posteriori, an die Erfahrungsmöglichkeit a priori gegeben, denn „dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ [1])

Sehen wir nun einmal von jeder Bürgschaft der Thatsächlichkeit eines wirklichen oder möglichen Inhaltes ab, so bleibt noch das Denken, welches ausser einem materialen Inhalt eine formale Seite hat, die jedenfalls immer in gleicher Weise unumstösslich dargethan werden kann. Diese Aufgabe betrachtet Kant gelöst durch die formale Logik. Nun kann es in der rein formalen Logik nur einen Mittelpunkt geben und zwar in der Person des Denkenden überhaupt, oder in der denkenden Thätigkeit der Person. Diese denkende Thätigkeit lässt sich ausmessen in den Aeusserungen des Denkens, im Urteil. Durch eine solche Ausmessnng des blossen Denkens erreichen wir keinen Gegenstand, viel weniger eine Erkenntnis eines Gegenstandes; doch lernen wir die verschiedenen Arten des Urteilens kennen, welche bestimmt und gewiss sein müssen, sofern wir nicht das Denken überhaupt und damit den Denkenden selbst aufheben. Das erste Resultat des rein formalen Denkens wäre also dies, dass, was auch immer gedacht werden mag, ob richtig oder falsch, das Denken eine formale Einheit im Denkenden erfordert, der seine Denkthätigkeiten nur als eine Einheit vollziehen kann. Wollen wir nun diese Funktionen, diese Thätigkeiten des formal

---

[1]) Kritik d. r. V. S. 46.

Denkenden ohne Rücksicht auf einen Erkenntnisgegenstand kennen lernen, so brauchen wir uns eben nur an die Logik zu wenden, deren technische Einteilung der Funktionen vorläufig verschieden ausfallen kann; diejenige Logik aber wird die beste sein, welche die Funktionen vollständig nach einem System aufzuzählen vermag; sie wird ferner unumstösslich, wenn anderswie das Gewinnen des Inhalts apriorischer Erkenntnisse durch eine transscendentale Deduktion als auf gleichen Funktionen, wie auf denen des rein formalen Urteilens beruhend, allgemein und notwendig nachwiesen wird.

Zunächst liefert also die rein formale Untersuchung uns noch keine Gewähr einer Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern sie ist eine Analyse des blossen Denkens. Die in dem Denken etwa gebrauchten Begriffe, als die notwendigen Bestandstücke eines Urteils, verbürgen als Begriffe noch lange nicht die Sicherheit, dass sie sich zu einer Erkenntnis eignen; denn es ist mir im Denken unbenommen, ohne Widerspruch Begriffe spontan zu bilden. Der Satz des Widerspruchs allein beschränkt die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs; so lange ich einen Begriff nicht als in sich widersprechend bilde, ist der Begriff möglich z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens. Diese Möglichkeit ist also eine bloss logische, die neben der realen Gewissheit der Erkenntnis selbständig im blossen Denken besteht; die objektive Gültigkeit freilich kann nicht anders geleistet werden, als durch die Darstellung des dem Begriff correspondierenden Objekts; davon abgesehen bleibt zwar der Begriff blosser Gedanke, aber doch Gedanke. [1])

Dieses Denken eines blossen Gedankens geschieht in einer Form, die nicht mehr willkürlich sein kann und diese Form manifestiert sich in Urteilen. Die Formen des Urteils

[1]) Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf V, 4 S. 105.

sind nun jene Funktionen des Urteilens, die sich, wie Kant sagt, füglich unter 4 Titel bringen lassen: 1. Quantität der Urteile: Allgemeine, Besondere, Einzelne. 2. Qualität der Urteile: Bejahende, Verneinende, Unendliche. 3. Relation der Urteile: Kategorische, Hypothetische, Disjunctive. 4. Modalität der Urteile: Problematische, Assertorische, Apodiktische.

Einer Rechtfertigung dieser Technik muss ich mich füglich enthalten; es bleibt mir die Aufgabe, die blossen Funktionen begrifflich zu bezeichnen, die, wenn sie nicht bloss analytisch, sondern a priori synthetisch sein sollen, reine Verstandesbegriffe heissen müssen, insofern ihnen nichts von Empfindung, ja nicht einmal von reiner Anschauung beigemischt ist. Als drittes und viertes Charakteristikum derselben gibt Kant noch an, dass sie Elementarbegriffe seien und dass ihre Zahl vollständig sei. Ich habe nur das erste und zweite hervorgehoben, weil das dritte und vierte deutlich genug in dem Auffinden hervortritt. Der Vollständigkeit dieser kurzen Erörterung wegen lasse ich die reinen Verstandesbegriffe nun folgen: 1. Quantität: a) Einheit, b) Vielheit, c) Allheit. 2. Qualität: a) Realität, b) Negation, c) Limitation. 3. Relation: a) Inhärenz und Subsistenz, b) Causalität und Dependenz, c) Gemeinschaft. 4. Modalität: a) Möglichkeit — Unmöglichkeit, b) Dasein — Nichtsein, c) Notwendigkeit — — Zufälligkeit.

2) Vorläufige Bemerkungen über den Gebrauch der Verstandesbegriffe.

Die vorstehenden Begriffe bezeichnen also die besonderen Arten des reinen Denkens; es fragt sich nun, wie steht es mit der Befugnis ihres Gebrauchs? Einen absoluten Gebrauch gestattet unsere menschliche Natur von den reinen Begriffen nicht, weil wir beim Gewinnen irgend einer Erkenntnis nie bloss spontan intellektuell verfahren und die Gegenstände der Erkenntnis hervorbringen, sondern nur beziehlich in-

tellektuell, also nur erwarten können, dass uns Gegenstände gegeben werden. Diese liefert uns die andere Seite der menschlichen Natur durch die Receptivität der Sinnlichkeit, deren Formen a priori in uns bereit liegen. Der apriorische Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe wird also durch jene Formen a priori beschränkt — dieser wesentliche Punkt muss bei aller Reinheit der Verstandesbegriffe immer im Auge behalten werden — oder die Verstandesbegriffe sind auf unsere apriorische Sinnlichkeit, auf Raum und Zeit angewiesen, d. h. die wirklichen Gestalten und Geschehnisse der Erfahrung liegen gewissermassen latent in der apriorischen Sinnlichkeit, insofern diese a priori, wenngleich alles Empfindungsstoffs behufs wirklicher Erfahrung entbehrend, die formale Möglichkeit ist, den Empfindungsstoff dem Denken zu bieten oder wirkliche Gestalten und Geschehnisse unter ihrer apriorischen Form als Erscheinungen möglich zu machen. Daher sagt Kant: „Die transscendentale Logik hat ein Mannigfaltiges a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüts, unter denen es allein eine Vorstellung von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch jederzeit den Begriff derselben affizieren müssen.“ [1]) So ohne weiteres schiebt sich nun der durch die Sinnlichkeit gelieferte Stoff nicht in unser Denken ein; es unterliegt derselbe den Denkgesetzen des Urteilens; der Inhalt muss also auf Begriffe gebracht werden, um gedacht und erkannt werden zu können, und wie der Inhalt nur geboten werden kann unter den apriorischen Formen der Sinnlichkeit, so wird auch die Begriffsbildung unter einem apriorischen Begriff stattfinden müssen. Indem also das gebotene Mannigfaltige der Spontaneität des

[1]) Kritik d. r. V. S. 119.

beziehlichen Denkens unterliegt, muss es nach der der Spontaneität des Denkens entsprechenden Weise aufgenommen, durchgegangen und verbunden werden. Es muss mit einem Wort von der Thätigkeit des beziehlich denkenden Wesens beherrscht werden, die sich in den Funktionen der Synthesis äussert.

Hier ist nun der Ort, darauf aufmerksam zu machen, dass diese Synthesis des Mannigfaltigen überhaupt das Princip ist, welches für die ganze Erkenntnistheorie Kants von der fundamentalsten Bedeutung ist. Das Prinzip der Synthesis ist dies, das durch die Sinnlichkeit sowohl a priori, als a posteriori gelieferte Mannigfaltige behufs einer Erkenntnis zu einer Einheit zu verbinden. Mithin liegt die Einheit eines Gegenstandes der Erkenntnis nie in dem gegebenen Gegenstand, sondern kommt erst zu stande durch ein ursprünglich vereinheitlichendes Denken. „Die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen, ist aber nie blosse Anschauung, sondern fordert den Begriff einer Zusammensetzung, sofern er auf Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff nun, sammt dem seines Gegenteils, des Einfachen, ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen, als eine in diesen enthaltene Teilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstand zu Grunde liegt.“[1]) So muss denn unter diesem Princip die Möglichkeit der Uebereinstimmung des Zusammensetzenden und des Zusammenzusetzenden in einer Zusammensetzung erwiesen werden. Das ist eben nur möglich, wenn die Anschauungen den Gesetzen der Synthesis sich fügen; sie können sich aber nur fügen, wenn sie selbst ein subjektives Element a priori in sich haben und dies ist ihre Form.

[1]) Ueber die Fortschritte u. s. w. S. 110 f.

Die Synthesis als blosse Thätigkeit ist noch kein Begriff; sie wird es erst unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis oder durch das Bewusstsein von der Thätigkeit und da dieses Bewusstsein von der Thätigkeit rein von Empfindung ist, stellt die apriorische Synthesis sich als das Princip dar, unter dem die Einheit des Mannigfaltigen nicht bloss hervorgebracht wird, sondern eine notwendige ist.

3. Uebergang zur Deduktion.

Wenn nun durch Synthesis allein ein Gegenstand der Erkenntnis möglich ist, so fragt es sich, wie der Gegenstand denn selbst möglich sei. Für unsere Erkenntniskraft haben wir nur Vorstellungen, die wir zu bearbeiten haben und es muss hier die principielle Frage entschieden werden, ob die blosse Vorstellung den Gegenstand möglich macht oder der Gegenstand die Vorstellung. [1]) Würden wir die letztere Möglichkeit zulassen, so blieben wir auf dem Boden der bloss zufälligen Erfahrung; wir müssten denn den Gegenstand, der für sich existierte, als einen solchen nehmen, der durch einen auf uns ausgeübten spezifischen Reiz die Vorstellung veranlasste und beherrschte. Der Gegenstand wird hier noch nicht in dem späteren kritischen Begriff genommen; wenn wir hier von Gegenstand, der die Empfindung hervorruft, reden, so nehmen wir denselben in der Bedeutung der landläufigen Empirie, so etwa, dass der Gegenstand Baum die Vorstellung Baum hervorrufe. Indes der Gegenstand in dieser Bedeutung genommen kann die Vorstellung nicht a priori bestimmen, weil dann die Notwendigkeit der Vorstellung des etwaigen Gegenstandes von der Zufälligkeit des Gegebenseins abhängig wäre. Wir nähmen also einen Gegenstand empirisch wahr, abstrahierten dann, wenn wir die Vorstellung als blosse Vor-

[1]) Vergl. hierzu den Brief an M. Herz XI, S. 25. (Ausg. von Rosenkranz und Schubert.)

stellung nähmen, von dem Gegenstand und gäben dann der Vorstellung doch wieder eine notwendige Beziehung auf den Gegenstand. Wie wollen wir aber nun ausmachen, wie sich die rein sinnliche Empfindung irgend eines Organs in eine Vorstellung, die als solche absolut unsinnlich ist, umsetzte?

Wir müssen also den umgekehrten Weg einschlagen. Zwar bringt die Vorstellung als solche nie einen Gegenstand, der für sich existierte, hervor, weil wir dann mit der Vorstellung des Gegenstandes das Dasein des Gegenstandes schöpferisch zu stande brächten; uns ist der Gegenstand in der Anschauung immer nur gegeben; es kann daher, wenn ein empirisches Element in der Vorstellung als solcher liegt, nur der Nachweis geliefert werden, dass die Vorstellung überhaupt den Gegenstand behufs möglicher Erkenntnis desselben möglich macht. In der Vorstellung als Vorstellung überhaupt muss eine apriorische Beziehung auf einen möglichen Gegenstand liegen. Die Bedingung einer apriorischen Vorstellung zur Erkenntnis ist eine doppelte; 1) nimmt die Vorstellung ihren möglichen Inhalt aus der Anschauung, durch die allein ein Gegenstand gegeben wird; 2) tritt sie unter einen Begriff oder steht vielmehr unter einem Begriff, sofern sie gedacht wird. Diese Zerlegung weist uns, wenn wir bei der Vorstellung von allem Empfindungsstoff absehen, auf die apriorische Form des Anschauens und Denkens. Mit der apriorischen Form des Gegebenseins aller möglichen Vorstellungen fällt die reine Anschauung zusammen. Nun fragt es sich, ob nicht auch in der Denkform reine Begriffe a priori liegen müssen, um unter ihnen eine apriorische Anschauung begrifflich erfassen zu können. Das blosse Anschauen ist noch keine Vorstellung, also noch kein Erkenntnisobjekt; es ist als Angeschautes erst Vorstellung, sofern es unter dem reinen Verstandesbegriff gedacht wird.

Die reinen Verstandesbegriffe an und für sich stehen nun nicht in einer Wechselbeziehung zu einer bestimmten Art des Gegebenseins; allein da wir nur eine bestimmte Receptivi-

tät in den apriorischen Formen unserer Sinnlichkeit haben, so beschränkt sich einesteils ihr Gebrauch auf diese Formen, andernteils aber beherrschen sie dieselben, insofern sie die angeschauten reinen oder empirischen Objekte gedanklich erst möglich machen. Der reine Gebrauch der Kategorien bestimmt also das in der reinen Anschauung Gegebene und insofern ein empirischer Gegenstand erst möglich wird als Erscheinung in den Formen der reinen Sinnlichkeit, macht die Kategorie die empirischen Gegenstände möglich. Mithin entsteht der Gegenstand einer Vorstellung dadurch, dass die Kategorie auf ein Gegebenes angewandt wird; sie steckt also objektiv gültig in dem Gegenstand, in der Erfahrung. Wenn also Erfahrungsgegenstände der Form des Denkens nach durch die Kategorien, das synthetische Princip aller Erkenntnis, möglich sind, dann „beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand gedacht werden kann. Die transscendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingung a priori der Möglichkeit der Erfahrung (Erfahrungsgegenstände) erkannt werden müssen. Begriffe, die Objekte der Erkenntnis erst möglich machen, sind notwendig.“ [1])

[1]) Kritik d. r. V. S. 135.

III. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Ist es vielleicht doch möglich, dass der Verstand durch seine absolute Thätigkeit Begriffe erzeugt, die mit ihrer Erzeugung zugleich den Gegenstand liefern? Man kann sich einen solchen Verstand wohl denken, der nicht nur spontan denkend, wie der unsrige, sondern als intellektuelle Anschauung durch die Begriffsbildung schöpferisch thätig ist, wie der göttliche Verstand. Unsere spontane Thätigkeit im Denken ist aber immer nur eine Beziehungsthätigkeit, wir müssen immer erwarten, dass uns sonst woher Gegenstände gegeben werden. Wenn es also reine Begriffe gibt, so muss die Möglichkeit, dass uns irgendwie für sie noch Gegenstände gegeben werden, also die Möglichkeit der Erfahrung behufs einer Erkenntnis vorausgesetzt werden. Will man nun die Möglichkeit solcher reinen Verstandesbegriffe einsehen, so muss sich erweisen lassen, dass sie die Bedingung für eine Erkenntnis möglicher Gegenstände überhaupt abgeben. [1])

Hat man einmal solche Begriffe gefunden, so bleibt es noch denkbar, 1) dass Gegenstände ersonnen werden, deren Erkenntnis unmöglich ist, insofern bei ihnen von unserer Receptivität der Erfahrung abgesehen wird, — so kann zum Beispiel der Begriff eines Geistes unmöglich einen Erkenntnisgegenstand involvieren, weil derselbe, so wie er logisch gedacht ist, der Anschauung entbehrt, mithin der Gegenstand für uns unmöglich oder nichts ist, 2) dass durch Anwendung der Begriffe über eine mögliche Erfahrung hinaus auf ein Objekt geschlossen wird, dem unsere nur relativ in Beziehung

[1]) Kritik d. r. V. S. 659 ff.

auf eine mögliche Erfahrung richtigen Schlüsse eine supernaturale Existenz sichern müssten, wie dem im Begriff Gott gedachten Gegenstand Gott, der durch Anwendung des Causalitätsgesetzes über die Erfahrung hinaus erschlossen wird.

So viel soll gesagt sein, dass Anschauung und Begriff, die Elemente zu jeder Erkenntnis a priori, wenn gleich ihr Inhalt eine ungereimte Erfindung wäre, doch immer die notwendig vorauszusetzenden Bedingungen der Möglichkeit eines Gegenstandes sein müssen; denn das Gegebensein und Gedachtwerden eines Gegenstandes ist nur durch diese möglich. Was aber noch weit wichtiger ist, diese Elemente müssen in jeder Erfahrung angetroffen werden, weil ein Anschauen ohne Anschauungsvermögen, ein Denken ohne Denkvermögen überhaupt unmöglich ist. Begriffe a priori nun, welche die Möglichkeit des Denkens eines Gegenstandes bezeichnen, beweisen ihre objektive Gültigkeit dadurch, dass nur durch sie der Gegenstand der Erkenntnis überhaupt zu stande kommen kann.

Hier tritt nun die grosse Schwierigkeit ein, unumstösslich darzuthun, dass, da wir es nicht mit dem blossen Verstand bei einer Erkenntnis zu thun haben, sondern durch die denkende Thätigkeit eine notwendige Beziehung auf einen Gegenstand postuliert wird, in diesem Gegenstand die Art unserer Erkenntnis gewissermassen stecken soll. Aus der wirklichen Erfahrung, welche noch auf ganz anderen Bedingungen, als unserer Erkenntnisart beruht, kann ein erkenntnistheoretischer Beweis niemals zu Wege gebracht werden, also müssen wir ihn in den subjektiven Quellen unserer gesammten Erkenntnisart suchen. Bei dieser Untersuchung beschränken wir uns nicht auf das Gebiet des Verstandes allein, sondern müssen wegen seiner Beziehung auf die Sinnlichkeit durch Begriffe auch dieser erst den Gebrauch und Wert ihrer apriorischen Form sichern. Wäre es nun möglich, dass eine einzelne, durch eine specifische Sinnesenergie hervorgerufene Vorstellung für sich bestände, ohne dass sie eine Beziehung zu unserer Erkenntnisart hätte,

welche allen Vorstellungen das Gepräge ihrer Eigentümlichkeit aufnötigt, so würde eine Zusammenfügung der Vorstellungen niemals notwendig sein, und ich wäre ein so vielfarbiger Vorstellungsträger, als die einzelnen Empfindungen verschiedenartig sind. Wenn nun die Anschauung ein Mannigfaltiges in einer Anschauung durch Synopsis als Erscheinung liefert, so ist diese gelieferte Erscheinung noch nicht gleich dem Mannigfaltigen in der Einheit einer Vorstellung, bei der bereits eine Verbindungsthätigkeit zur Einheit stattgefunden hat. Wäre das blosse Sehen eines Baumes gleich der Vorstellung Baum zu setzen, so müsste die Anschauung nicht bloss das in der Vorsellung Baum enthaltene Mannigfaltige, sondern dieses als eine Einheit liefern. Es findet jedoch, bis aus einem absoluten Anschauen eines Mannigfaltigen eine Vorstellung der Einheit des Mannigfaltigen entsteht, der Uebergangsprocess aus blosser Receptivität in eine Spontaneität statt, welche die Anschauungsmomente synthesiert, aus welcher synthetischen Thätigkeit die Vorstellung hervorgeht.

Diese Spontaneität ist subjektiv und äussert sich in einer Synthesis der Apprehension (Ergreifung des Mannigfaltigen zur Einheit des ergriffenen Mannigfaltigen), der Reproduktion durch die Einbildungskraft (Festhalten des gehabten Mannigfaltigen und Aneinanderknüpfung) und der Synthesis der Recognition im Begriffe.

1) Die Synthesis der Apprehension, Reproduction und Recognition.

Alle unsere Vorstellungen, mögen wir sie auf Dinge ausser uns oder auf Dinge in uns, als die wechselnden Zustände unseres Gemüts beziehen, haben das Gleiche an sich, dass sie Modificationen des Gemüts sind, die der formalen Bedingung der Receptivität des innern Sinns, der Zeit, unterliegen. Wenn wir von äusseren und inneren Vorstellungen sprechen, so sind dieselben als blosse Vorstellungen, die dem innern Sinne

alle angehören, nicht verschieden; sie sind es nur in der Beziehung, welche wir ihnen geben. Ihrer Ordnung und Verknüpfung geht die formale Zeitbestimmung also voraus. Wenn uns eine Anschauung eines äusseren Gegenstandes durch unsere Receptivität gegeben wird, so wird durch einen Zwang eine Vorstellung hervorgerufen, die, wenn sie als in einem Augenblick gegeben als absolute, nicht gedachte Einheit existierte, für uns nichts wäre; wäre sie es aber, dann müsste sie sich auch als solche Einheit durch den Vorstellenden in einem Ganzen aller möglichen Vorstellungen verbinden lassen. Das Vorstellunghaben erfordert also jederzeit eine Synthesis des Vorstellenden mit dem durch äussere Anschauung Gegebenen oder die Umsetzung der Anschauung in die Vorstellung. Eine absolut einfache Vorstellung kann es also auch deshalb nicht geben, weil sie sich immer mit dem Vorstellenden als dem Träger der möglichen Vorstellung verbinden muss. Wäre nun unser Gemüt einmal absolut unbesetzt von Vorstellungen, und es würde sich dann eine einfache Vorstellung in unser Gemüt einschleichen, so wäre das nur möglich in dem Nacheinander, der Einreihung unter der formalen Bedingung der Zeit, als der apriorischen Form des möglichen Mannigfaltigen von Vorstellungen. Die Einreihung geschieht nun nicht durch die Zeitform, sondern in derselben; sie setzt die Ergreifung der Vorstellung als einer Einheit voraus, welche aber nicht möglich ist ohne eine Verbindung mit andern, wenigstens möglichen Vorstellungen. Nun liefert das blosse Anschauen nur ein Mannigfaltiges, weil die formalen Bedingungen der Anschauung, Raum und Zeit, im äusseren Gegenstand oder Geschehen nur Verhältnisse, nicht Einheit bieten; soll das Mannigfaltige als eine Einheit vorgestellt werden, so muss es durch eine Synthesis zu dieser Einheit verbunden worden sein; das Mannigfaltige wird also ergriffen und durch Synthesis zur einheitlichen Vorstellung umgesetzt.

Diese Ergreifung eines empirisch gegebenen Mannigfaltigen setzt voraus, dass in uns nicht bloss die Möglichkeit,

sondern die Notwendigkeit einer Apprehension a priori vorhanden ist, da ohne diese nicht einmal eine reine Anschauung möglich wäre. Bezeichnen Raum und Zeit die Verhältnisse des Neben- und Nacheinander, so sind sie doch erst Vorstellung dieser Verhältnisse durch die apriorische Funktion der Apprehension, die als solche eine reine, potentia für eine mögliche Besonderung der Raum- und Zeitverhältnisse vorhandene ist.

Die Apprehension würde uns aber zu nichts helfen, wenn nicht auch ein Vermögen da wäre, das Mannigfaltige einer ganzen Vorstellung oder Vorstellungsreihe festzuhalten oder zu reproducieren. Beruft man sich nun aber auf die Erfahrung und sagt, die Thatsache des Festhaltens und der Reproduction gründe sich auf die Gewohnheit, dass sich gewisse Vorstellungen allmählich vergesellschaften, so ist damit über die Notwendigkeit eines derartig festhaltenden und reproducierenden Verbindens nichts ausgemacht. Es ist gar nicht abzusehen, weshalb die Eigenschaft rot sich notwendig mit der Vorstellung Zinnober verbindet; warum kann sich nicht ebenso gut einmal damit die Eigenschaft schwarz verbinden? Der Zinnober als empirischer Gegenstand würde doch bloss zufällig die Farbe rot haben und wir wären demnach niemals sicher, ob, wie oft wir auch in der Erfahrung diese Verbindung wahrnehmen, nicht doch einmal die Erfahrung sich ändern könnte, und doch soll die Reproduktion eine notwendige sein! Die Notwendigkeit der Reproduktion erfordert also ein Gesetz, nach welchem wir niemals anders, als gerade in der bestimmten Weise das Mannigfaltige einer Vorstellung verbinden können. Liegt denn die Thatsächlichkeit der Verbindung nicht in dem wirklichen Ding? Ist die Thatsächlichkeit des Dinges nicht also die Bürgschaft der Richtigkeit unserer Vorstellungseinheit? Das wäre nur annehmbar, wenn wir bei unserer Erkenntnis es je mit dem Ding an sich und nicht vielmehr mit unserm Ding, der Erscheinung, welche selbst wieder eine Vorstellung ist,

zu thun hätten. Mit unserm Ding erreichen wir nie ein Ding an sich, obschon wir gemeinhin mit demselben das Ding an sich meinen. So haben wir es denn im letzten Grunde behufs einer Erkenntnis nur mit unseren Vorstellungen zu thun, welche als gegeben der Form des innern Sinnes, der Zeit, unterliegen.

Wenn wir nun darthun können, dass selbst unsere reinen Anschauungen a priori uns keine Erkenntnis verschaffen, ausser sofern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet. Es muss z. B. in der Vorstellung der Linie, der Zeit von einem Mittag zum andern, der Zahl 5 die Funktion erkannt werden können, welche die Teile der Linie, die Teile der Zeit, die Einheiten der Zahl festhält und reproduciert und durch dieses Festhalten und Reproducieren erst die Einheit der Vorstellung Linie, bestimmte Zeit, Zahl möglich macht. Ist mir denn nun nicht durch die Synthesis der Apprehension die Einheit der Vorstellung Linie geliefert? Muss ich denn die einzelnen Theile immer erst festgehalten und reproduciert haben? Notwendig, denn die Synthesis der Apprehension erfasst bloss die Teile, hält sie aber noch nicht als von mir erfasste fest, enthält daher noch nicht die Notwendigkeit, dass in der Vorstellung als der Einheit der erfassten Teile alle noch vorhanden sind. Das leistet eben erst die Einbildungskraft durch die Reproduktion. Wenn nun gleichwohl Synthesis der Apprehension und Synthesis der Reproduktion in ihren Funktionen verschieden sind, so sind sie doch unzertrennlich in der Vorstellung als einer verbundenen Einheit thätig gewesen. So macht also die Funktion der Apprehension und Reproduktion durch die Einbildungskraft jede Vorstellung erst möglich; die Vorstellung wird unter der Bedingung zusammengebracht, dass das Mannigfaltige derselben sich a priori den Bestimmungen der Apprehension und Reproduktion fügt, oder jede mögliche Vorstellung setzt eine transscendentale Synthesis der Apprehension und Reproduktion durch die Einbildungskraft voraus.

In den vorhergehenden Erörterungen hatten wir nur die Notwendigkeit des thatsächlichen Vorganges im Auge, durch welchen überhaupt die Vorstellung zusammengebracht wird. Diese blosse Analysis der Thätigkeit reicht aber zur Begründung der Erkenntnis des Gegenstandes nicht aus. Zu der Thätigkeit muss ein Bewusstsein treten. Es würde alle Apprehension und alle Reproduktion des Mannigfaltigen einer Vorstellung vergeblich sein, wenn nicht das Bewusstsein von der Identität des apprehendierten und reproducierten Mannigfaltigen hinzukäme. Wenn ich nicht wüsste, dass — nehmen wir ein empirisches Beispiel — das in der Vorstellung Buche gegebene Mannigfaltige in allen Fällen identisch sein müsste, so würde die jedesmalige Reproducierung des Mannigfaltigen immer nur eine neue Vorstellung geben, von der ich niemals ganz sicher wäre, ob sie sich mit der früheren deckte. Das Bewusstsein der Identität des Mannigfaltigen einer Vorstellung oder des Mannigfaltigen einer Vorstellungsreihe verbürgt erst die Identität des Mannigfaltigen der Vorstellung oder der Vorstellungsreihe. Das Bewusstsein, dass das Wissen die Einheit des Mannigfaltigen einer Vorstellung im Begriff identisch macht, kann schwach sein, so dass nicht der Akt der Erzeugung des Begriffs klar hervortritt, wie dies ja gemeinhin bei der Begriffsbildung der Fall ist, sondern nur die Wirkung im Gebrauch des fertigen Begriffs. Immerhin muss das Gewusstwerden auf ein Wissen bezogen werden können, oder noch weiter, es muss im Gewusstwerden, wenn auch latent, ein Wissender stecken; ohne ihn sind demnach Begriffe und sofern nur durch sie erkannt wird, Erkenntnisse von Gegenständen ganz unmöglich. Also steckt der Wissende, der Vorstellende auch im Gegenstand?

Durch die Widerstand leistenden Dinge, grob sinnlich gesprochen, finden wir uns bewogen, denselben ein Fürsichsein

ohne weiteres zuzuschreiben. Wer möchte so vermessen sein, das Dasein der Buche, des Tisches, der Kraft, kurz aller Dinge im Raume, aller Ereignisse in der Zeit erst von einem Vorstellenden abhängig zu machen? Wir schliessen mit einer unwidersprechlichen Notwendigkeit, dass, wenn wir eine Wahrnehmung machen, dieser immer ein Sein entspreche, das von uns nicht abhängig ist. Ist nun dieses nicht eine Erkenntnis? Wir müssten diese Frage bejahen, wenn wir bei unserer Erkenntnis es jemals mit einem Ding an sich zu thun hätten; für die Erkenntnis gibt es nur Vorstellungen, die kein besonderes Sein ausser uns haben, das uns zu der betreffenden Vorstellung nötigte und in seiner ewigen Identität die identische Vorstellung hervorbrächte. Können wir aber in diesem Falle jemals wissen, wie die Notwendigkeit der Identität des Anundfürsichseins eines Dinges und Fürunsseins eines Dinges oder der Erscheinung in der gedanklichen Vorstellung correspondiert? Die Notwendigkeit der Vorstellung, dass der Gegenstand es ist, der dawider ist, „dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendig in Beziehung auf diesen Gegenstand übereinstimmen, d. i. diejenige Eigenschaft haben, welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht," [1]) kann nicht von einem Ding an sich hergenommen werden, sondern liegt in der Beziehung, die wir selbst machen. Der Gegenstand ist mithin nicht ein etwas, das ohne diese Notwendigkeit der Beziehung existierte; diese giebt erst dem Mannigfaltigen in unserer Vorstellung die Einheit der jeweiligen Vorstellung. Setzen wir nun diese Einheit in den Gegenstand als an und für sich existierend ohne diese Beziehungseinheit der Vorstellung, so haben wir eben nur einen gemeinten Gegenstand, als ob er für sich bestände, hinter die Einheit der Vorstellung gesetzt. Daraus folgt denn nun, dass dieser gemeinte Gegenstand, den wir gerade für den absolut wirklichen

[1]) Kritik d. r. V. S. 664.

halten, das Ding an sich, immer gleich x, d. h. für unsere Erkenntniskraft nichts ist. Mithin steckt in jedem Gegenstande der Erkenntnis eine Funktion der Synthesis der Einheit des Mannigfaltigen; diese Einheit sprachlich bezeichnet ist der Begriff. Nehmen wir z. B. den Begriff „Körper" als eine Einheit des Mannigfaltigen, welche durch ihn gedacht wird, in Gebrauch, so werden wir ihn nur mit den Bestimmungen zur Anwendung bringen, welche wir zu einer Einheit des in ihm gedachten Mannigfaltigen verbunden haben. Könnte es möglich sein, dass wir diesen Begriff Körper durch einen äussern Anlass gezwungen würden zu verändern, dann wäre der Gebrauch desselben als einer notwendigen Einheit unsicher und zweifelhaft. Nach einer Regel muss er zustande gekommen sein, die unumstösslich und gewiss ist, weil er nur nach derselben gedacht werden kann. Also muss sich jede Begriffsbildung der gesetzgebenden Einheit der Regeln fügen und so wird denn alles, was gegeben werden kann, den Regeln des Gedachtwerdenkönnens unterworfen.

Dieser Grund ist aber transscendental d. h. ruht auf der subjektiven Beschaffenheit unserer menschlichen Erkenntnisart und die Einheit unseres Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, sofern sie als Gegenstände gelten, ist das schlechthin notwendige Princip der Möglichkeit der Gegenstände, mithin der Erfahrung.

In der vorhergehenden Entwickelung liegt es schon, dass dieses Bewusstsein der notwendigen Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen von A, B, C nicht gleich ist einem Wissen von A, B, C. Denn dieses A, B, C Wissen ist jedesmal ein empirischer Zustand meines Bewusstseins. Das Bewusstsein aber von der Synthesis der Einheit des Mannigfaltigen ist nicht ein wandelbarer Wissenszustand, sondern ein Bewusstsein, dass ich im Akt der Synthesis immer derselbe bin, dass ich selbst, den Akt des Wissens vollstreckend, identisch bleibe. Jetzt wird es verständlich, warum Kant dieses Bewusstsein der numerischen Identität

meiner selbst im Akt der Synthesis nicht als in einem Wissen von A, B, C deutlich hervortretend für nötig hält. Das Wissen von A, B, C erhält nur durch das Bewusstsein der numerischen Identität des den Akt vollziehenden Subjekts, welcher Akt im Wissen von A, B, C gar nicht mehr deutlich zu sein braucht, thatsächlich auch nie ist, eine wissenschaftliche Begründung der Notwendigkeit der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstand. Die transscendentale Apperception, wie Kant das Bewusstsein der numerischen Identität nennt, kommt nur empirisch in der Wirkung zur Geltung; es braucht sich also das Wissen des Gegenstandes nicht immer erst einen Beglaubigungsschein für die Richtigkeit und Haltbarkeit des Gewussten aus der Erkenntnistheorie zu holen, ebenso wenig, wie die Geometrie erst abzuwarten braucht, bis das erkenntnistheoretische Problem über Raum und Zeit gelöst ist, um dann ihre Sätze zu producieren. Wollte indes die mathematische Erkenntnis mit apriorischer Gewissheit durch ihr faktisches Vorhandensein prunken, so wäre zu bemerken, dass erkenntnistheoretisch für sie dadurch noch nichts ausgemacht ist, dass sie durch die Konstruktion ihrer Lehrsätze die Evidenz derselben ad oculos demonstrieren kann; sie hat vor andern Wissenschaften nur den Vorzug ihrer anschaulichen Demonstrierbarkeit unter der principiell alles beherrschenden Voraussetzung, dass es auch für sie Gegenstände giebt. Die blosse Zahl 5, 7 u. s. w., die Linie, Fläche u. s. w. haben erkenntnistheoritisch gar keinen Inhalt, man müsste etwa den Klang der Zahl 5 u. s. w. für einen Inhalt nehmen. Streckt man nicht bei 5 sofort die Finger in die Höhe, so ist 5 eben nichts. Doch kehre ich zu dem Ausgangspunkt zurück! Man braucht für das blosse Wissen der Gegenstände nicht zu bangen, ehe man die transscendentale Apperception als das erkennt, was die Forderung des Archimedes erfüllte: Gib mir einen Punkt, wohin ich trete und ich werde die Erde bewegen.

Bleibt also unser empirisches Wissen ohne eine Erkenntnistheorie sicher, so ist andererseits das Resultat unserer erkenntnistheoretischen Untersuchung ebenso gewiss, dass die transscendentale Apperception als das ursprüngliche Vermögen der Synthesis die Notwendigkeit der Beziehung aller Vorstellungen auf ihren Gegenstand zu Wege bringt und umgekehrt, dass jeder mögliche Gegenstand in notwendiger Beziehung zur transscendentalen Apperception steht. Die ursprüngliche Einheit der transscendentalen Apperception ist nicht selbst wieder eine Vorstellung, die ihren Gegenstand hat, sondern sie ist die Einheit der Funktion des „Ich in Beziehung auf Gegebenes“ und als solche gesetzgebend für den Zusammenhang aller Vorstellungen. Diese Gesetzgebung ist aber keine beliebige, sondern sie ist in der Einheit der Funktion notwendig wegen des einheitlichen Ausgangspunktes. Denn wie sollte ich mir anders der Identität des Gegenstandes bewusst werden können, wenn nicht in der Funktionsidentität in der Synthesis der Einheit des Mannigfaltigen aller Erscheinungen nach einer gesetzmässigen gleichbleibenden Regel, welche nicht bloss das Mannigfaltige reproduciert, sondern selbst reproducibel macht? Insofern also die Reproducibilität des Mannigfaltigen erst möglich ist durch die von mir vollzogene Handlung, ist die Handlung für das Mannigfaltige gesetzgebend. Diese Handlung als Möglichkeit einer Synthesis ist der reine Begriff eines Gegenstandes überhaupt, welcher Begriff nicht irgend einen Gegenstand der reinen oder empirischen Anschauung enthält, sondern nur eine Beziehung auf den Gegenstand a priori ausdrückt. Diese Beziehung, welche sich auf unsere Erkenntnisart allein gründet, setzt die numerische Einheit des Beziehenden notwendig voraus und sofern diese a priori notwendig ist, wird umgekehrt auch erst die Einheit des Bezogenen notwendig. Die Regeln, nach welchen der Beziehende im Akte des Beziehens verfahrt, sind demnach constitutiv für jedes mögliche Objekt. Steht das mögliche Objekt unter dieser Gesetzgebung, so auch das empirische, also die Erfahrung.

2) Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteil, Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori.

Wir müssen den Begriff der Erfahrung nun so bestimmen, dass er den gesetzmässigen Zusammenhang aller Einzelerfahrungen bezeichnet; die Gesetzmässigkeit, welche in diesen liegt, dürfen wir nun nicht von ihnen, die Besonderungen der einen möglichen Erfahrung sind, ablesen und dann durch eine gewisse Verallgemeinerung eine Allgemeinheit und Notwendigkeit hinterher entdecken, was gänzlich widersprechend wäre; noch viel weniger dürfen wir auf eine solche Entdeckung hin mit dem gefundenen Gesetz trotz des induktiven Charakters so verfahren, als sei es a priori, sondern wir müssen die Gesetzmässigkeit der Einzelerfahrung in einem Erfahrungsurteil deshalb erkennen, weil wir sie unter dem Princip einer möglichen Erfahrung in die Einzelerfahrung hineingelegt haben.

Wenn man im allgemeinen von Erfahrung [1]) spricht, so meint man gemeinhin die Wahrnehmung, welche jederzeit empirisch ist und spricht man von einem Erfahrungsurteil, so meint man ein empirisches Wahrnehmungsurteil; Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteil sind aber erkenntnistheoretisch nicht gleich. Das Erfahrungsurteil enthält neben dem empirischen Inhalt Allgemeinheit und Notwendigkeit einer Erkenntnis, die ich auf bloss zufällige Wahrnehmung nicht gründen kann. Das Wahrnehmungsurteil geschieht bloss nach der formal logischen Verknüpfung ohne die Forderung der Objektivität der Erkenntnis; mithin hat es bloss eine zufällige Gültigkeit. Zwischen einem Wahrnehmungsurteil und Erfahrungsurteil, zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis eines Gegenstandes besteht der wesentliche Unterschied, dass wir im ersteren den Gegenstand als einen zufälligen, im letzteren als einen notwendigen angesehen wissen wollen. Diese Notwendigkeit kann nun nicht darin bestehen, dass wir etwa durch häufige Wiederholung und Einerleiheit der Wahrnehmung

[1]) Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik III, 1 S. 59 ff.

uns zur Annahme zwingen lassen, als bestände deshalb die Notwendigkeit und Allgemeinheit a priori. Das wäre ein sonderbarer Zwang, aus vielem Zufälligen der Wahrnehmung eine apriorische Notwendigkeit der Erkenntnis! Wir müssen den Grund der Notwendigkeit da suchen, wohin uns unsere bisherige Entwickelung führte, nicht in dem zufälligen Wahrnehmungszustand, sondern in der Notwendigkeit der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand und zwar den Gegenstand in dem früher gegebenen Sinne genommen. „Denn es wäre kein Grund, warum die Urteile anderer notwendig mit dem meinen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen."

Nehmen wir ein Kantsches Beispiel! „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm," dies soll ein blosses Wahrnehmungsurteil, eine bloss subjektive Erkenntnis sein, „die Sonne erwärmt den Stein", ein Erfahrungsurteil, eine Erkenntnis mit objektiver Gültigkeit. Ich sage „soll sein"; denn dass die beiden Urteile inhaltlich als vollständig sich deckend genommen werden können, unterliegt gar keinem Zweifel. Kant kann nur gemeint haben, dass in der gewählten Form des ersten Urteils die Subjektivität der Wahrnehmung deutlich sich ausdrücke, wie in der andern Form des zweiten Urteils mehr die Objektivität der Erfahrung. Wir müssen also bei dem ersten Urteil hinzudenken: hier soll bloss von einer subjektiven Wahrnehmung die Rede sein, bei dem zweiten: hier haben wir eine objektive Erkenntnis; oder die blosse Beobachtung, dass die Sonne den Stein bescheint und das Warmsein des Steines braucht keinen ursächlichen Zusammenhang zu haben; ich kann durch häufige Wiederholung derselben Wahrnehmung höchstens zur Vermutung kommen, dass ein ursächlicher Zusammenhang vorhanden ist. Die Beobachtung einer bloss zeitlichen Succession ist noch lange keine notwendige Succession, braucht es wenigstens nicht zu sein; denn die blosse Wahr-

nehmung ist blosse Anschauung mit empirischem Inhalt, welche blosse Anschauung den Umsetzungsprozess unter einem notwendigen und allgemeinen Begriff durch eine Handlung der Synthesis nicht durchgemacht hat. Erst dann entsteht das Erfahrungsurteil gleich einer wirklichen Erkenntnis, wenn ich das gegebene Mannigfaltige unter die Einheit eines Begriffes gebracht habe, der rein dargestellt der reine Verstandesbegriff heisst. Wir wollen das Beispiel „die Sonne erwärmt den Stein" nicht bloss darauf prüfen, unter welcher Bedingung es eine einheitliche Erkenntnis ist, sondern auch unter welcher Bedingung die einzelnen Bestandteile Erkenntnisstücke sein können. Das blosse Beobachten des Himmelskörpers, welchen ich mit dem Namen Sonne belege, das Beobachten des Körpers, den ich Stein nenne, das Fühlen der Wärme setze ich als blosser Beobachter in die nur subjektiv gültige Verbindung, die ich in dem Satz aussprechen kann: „die Sonne erwärmt den Stein". Fasse ich nun die einzelnen Bestandteile nicht bloss beobachtend, sondern begrifflich, d. h. die Sonne, den Stein, die Wärme nicht als blosse Anschauung, bei der ich bloss receptiv bin, sondern nehme die aus der Anschauung umgesetzte Vorstellung als Begriff, die Vorstellung Sonne u. s. w. als eine gewusste Einheit des Mannigfaltigen, so finde ich, dass diese Einheit des Gegenstandes durch eine Handlung der Synthesis erst möglich geworden ist, von welcher Handlung die Gewissheit abhängt, dass der Gegenstand immer als identisch gedacht werden muss; denn könnte jemals dieser Gegenstand sich ändern, so müsste eine neue Funktion neue Bestandteile der neuen Einheit hinzufügen oder alte weglassen; es bliebe mir dann aber nicht mehr dieser begrifflich erfasste Gegenstand Sonne und ebenso ist es mit den beiden andern zu nehmen. Mein Begriff von dem Gegenstand einer Erkenntnis kann sich also gar nicht ändern, weil der Gegenstand der Erkenntnis durch begriffliches Erfassen entstanden ist. Indem ich so die Unwandelbarkeit der Begriffe für diesen speciellen Fall

der angenommenen Erkenntnis gesichert habe, kann erst das Erfahrungsurteil, in welchem formell die Sonne Subjekt, die Erwärmung des Steines Prädikat ist, in welchem objectiv die Sonne als Nursubjekt (Substanz) die Erwärmung des Steins als Nurprädikat (Accidenz) durch das Wort ist causal verbunden sind, entstehen. Stossen wir uns nicht an dem empirischen Inhalt des Urteils, sondern halten wir fest die Möglichkeit der Erkenntnis im Auge, so verliert der Einwurf jede Bedeutung, dass in dem Wahrnehmungsurteil ebenso Erkenntnis, wenn auch nicht in der nötigenden Gewissheit liege, wie in dem Erfahrungsurteil. Diesem geht immer ein ganz anderes Urteil, die Erkenntnisbedingung voraus. Das empirische Bewusstsein der Wahrnehmung vollzieht sich in einem Bewusstsein überhaupt und verschafft der Wahrnehmung in einem Erkenntnisurteil Allgemeinheit und Notwendigkeit.

So sind also die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: „Die angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu ebenderselben enthalten." [1]) Also sind jene auch Grundbegriffe, weil sie die Gegenstände überhaupt gedanklich erst möglich machen.

Weil nun alles, was uns je durch unsere Receptivität geboten werden kann, immer in Beziehung zu dem numerisch identischen Ich gebracht werden muss, dieses Ich aber in den beziehlichen Funktionen des Denkens das Gegebene auffängt oder besser in dasselbe einschiesst, so müssen diese Funktionen gesetzgebend für das Gegebene sein, weil nur durch sie die durchgängige und notwendige Identität der transscendentalen Apperception sich bethätigen kann.

---

[1]) Kritik d. r. V. S. 669.

Um die Versuche, solche Begriffe aus den Einzelerfahrungen abzuleiten und ihnen bloss einen empirischen Charakter zu verleihen, nochmals abzuweisen, zeigt Kant an der Kategorie der Ursache, dass nur durch sie die empirischen Regeln der Association möglich sind. Ohne solche Regeln, dass alles in der Reihe der Begebenheiten nicht durch Lücken im Bewusstsein unterbrochen werden darf, dass die Einreihung nicht bloss eine im empirischen Bewusstsein gegebene, sondern a priori notwendige sei, würde ein Ganzes der Erfahrung nicht möglich sein. Worauf beruht dieses Gesetz? Auf der Natur. Was ist aber Natur? Etwa eine gesetzmässige Verknüpfung des Daseins der Dinge, die auch ohne ein notwendiges Bewusstsein existierte? Association des gegebenen Mannigfaltigen ist nur möglich, wenn die zu associierenden Teile associabel sind oder in Affinität stehen. Wer bewirkt nun diese Affinität? Wie soll eine solche als ausser uns bestehend jemals begreiflich sein? Sie ist wohl begreiflich, wenn die Erscheinungen gleich Vorstellungen zu einem Bewusstsein gehören, welches als numerisch identisches Bewusstsein alle Vorstellungen zu diesem Bewusstsein wenigstens als mögliche hinzieht und da die Vorstellung ein Mannigfaltiges enthält, so muss dieses, da es sich nicht selbst zu einer Einheit verbindet, durch die Verbindung in einem möglichen Bewusstsein den Charakter dieses Bewusstseins durch die Synthesis der Einheit des Mannigfaltigen bekommen; dieser sich gleichbleibende Charakter durch die Identität des möglichen Bewusstseins ist die Affinität, welche als bloss möglich die Regel, als in der Erfahrung wirklich das Gesetz dem Mannigfaltigen vorschreibt.

3) Die apriorische Erkenntnis eines möglichen Gegenstandes.

Nachdem wir im Bisherigen die Erkenntnisquellen Sinn, Einbildungskraft und Apperception in empirischer und transscendentaler Bedeutung kennen gelernt haben, bleibt uns noch

die schwierige Aufgabe, den notwendigen Zusammenhang derselben als die constitutive Bedingung der Erkenntnis eines Gegenstandes zu zeigen. In zweierlei Weise weist Kant diesen notwendigen Zusammenhang nach, einmal indem er von der reinen Apperception bis zu den Erscheinungen hinabsteigt, das zweite Mal indem er von dem Empirischen bis zur reinen Apperception hinaufgeht. Ich will mit dem zweiten Verfahren beginnen, weil es sich an die vorhergehende Entwikelung unmittelbar anschliesst.

Das Erste, was uns gegeben wird, ist die Erscheinung, welche dadurch Objekt in einer Erkenntnis wird, dass sie durch den Umsetzungsprocess in eine Vorstellung als solche Beziehung zu einem möglichen Bewusstsein hat. Weil das blosse Anschauen zwar eine Synopsis des Mannigfaltigen, aber nie eine Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinung zu stande bringt, so muss eine Synthesis des Mannigfaltigen statthaben, welche der Erscheinung gleich Vorstellung den Charakter der Synthesis aufdrückt, sie aus der blossen Sinnlichkeit heraushebt und das Element in sie einschiessen lässt, welches wir mit der Handlung der Synthesis zur Einheit in der Vorstellung bezeichnen. Diese Handlung setzt voraus, das wir ein Vermögen besitzen, vermittelst einer Form den Umsetzungsprocess zu vollziehen. Diese Form des Umsetzens vollzieht sich in der Einbildungskraft, welche sich doppelt äussert 1) in dem Ergreifen des Mannigfaltigen, 2) in dem Festhalten und Reproducieren desselben, durch welche doppelte Thätigkeit die einheitliche Vorstellung im Bild entsteht. Die Einbildungskraft schränkt sich aber nicht auf eine blosse Ergreifung und Reproducierung des von der Sinnlichkeit gelieferten Mannigfaltigen ein; man müsste dann annehmen, dass die Sinnlichkeit die Eindrücke nicht getrennt, sondern verbunden lieferte. Sie ist es vielmehr, die durch ihre synthetische Thätigkeit in und an der Apprehension das Vorstellungsbild zu stande bringt. Also ist die Einbildungskraft als ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung ein

Vermögen der Reproduktion. Mit dem blossen Vermögen ist aber die Regel noch nicht gegeben, da an und für sich ja wohl die Synthesis der Reproduktion ganz willkürlich sein könnte; es muss ausser der bloss subjektiven Möglichkeit der Reproduktion ein objektiver Grund vorhanden sein, dass sich die Vorstellungsbilder immer gerade in einer bestimmten Verbindung befinden. Nach einer Regel muss sich die Verbindung in der Association vollziehen, die eine immer gleichbleibende sein muss, wenn das Vorstellungsbild dasselbe sein soll. Irgend wo muss die Regel liegen. Mit dem blossen Vermögen der Association reichen wir nicht aus, da dieses nicht eine Bürgschaft gewährt, dass das apprehendierte Mannigfaltige auch associabel ist. Ohne die Associabilität wäre es möglich, dass sich ein ganzes Gewühl von Wahrnehmungen in unserm Gemüt ohne jede Ordnung in dem einigen Bewusstsein herumtriebe. Dies ist aber gänzlich widersprechend, weil, wenn ein einheitliches Bewusstsein für eine Erkenntnis notwendig ist, auch alle Bewusstseinsakte wenigstens eine mögliche Beziehung auf einen die Bewusstseinsakte Vollziehenden haben müssen, der immer sich gleich bleiben muss. Nicht ist die Thatsächlichkeit der Bewusstseinszustände der letzte Grund des „Wissens von A, B, C," auch noch nicht das thatsächliche „Ich weiss A, B, C," sondern das „Ich vollziehe den Akt des Wissens von A, B, C." Das „Ich denke," oder der sich gleichbleibende Funktionierende im Akt des „Ich denke" ist der objektive, nicht empirische Grund, der allen Wahrnehmungen eine notwendige Einheit gibt, oder sie so gestaltet, dass ihr Mannigfaltiges associabel wird. Wir nennen nun den Grund der Associabilität des Mannigfaltigen der Erscheinungen ihre Affinität, die, weil sie erst durch die Einheit der transscendentalen Apperception möglich wird, den Charakter der transscendentalen Apperception in der regelmässigen Gleichheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen zeigt.

So ist also diese Einheit der transscendentalen Apperception, das Ich in dem Beziehungsakt und durch den Beziehungsakt des Denkens auf ein Nichtich = Erfahrungsgegenstand gleichzeitig der objektive Grund der Einheit alles empirischen Bewusstseins, das heruntergeht bis zu den Erscheinungen. Wenn nun schon die Einbildungskraft eine notwendige Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinungen sein soll, so ist diese nur möglich unter dem ursprünglichen Gesetz der transscendentalen Apperception. Nur unter dieser ist die Einbildungskraft, als ein Vermögen der Synthesis a priori, an dem, was überhaupt gegeben werden kann, produktiv; nicht als ob diese produktive Einbildungskraft — die reproduktive ist auch von empirischen Bedingungen abhängig — selbstthätig Bilder hervorbringen könnte, denen Gegenstände correspondierten, — in diesem Falle wäre sie schöpferisch, — sondern sie hat die Synthesis des möglichen Mannigfaltigen überhaupt zur Absicht. Diese bloss mögliche Funktion der transscendentalen Einbildungskraft ist es, welche als Form die Affinität der Erscheinungen schafft; sie macht also die Association derselben möglich und verschafft der Reproduktion die Gesetzlichkeit, welche wir in der Erfahrung, wenn wir über sie als Ganzes reflektieren, wiederfinden müssen, weil wir sie durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in sie hineingelegt haben.

Wie ist nun das Verhältnis der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft zum spontanen und receptiven Ich? Wir haben eben gehört, dass die Synthesis der Einbildungskraft empirisch sich an den durch die Anschauung gelieferten Erscheinungen reproduktiv thätig erweist, dass diese reproduktive Thätigkeit das Vermögen voraussetzt, welches die Reproduktion zur Absicht hat und als solche produktiv heisst, dass sie aber selbst kein Gebilde hervorbringen kann, da sie nur auf Gegebenes geht. Ist denn aber nicht die reine Einbildungskraft schöpferisch thätig in einer Synthesis des Mannigfaltigen einer reinen Anschauung? Haben wir nicht in der reinen Mathematik schöpferisch hervorge-

brachte Erkenntnisse, die a priori gültig sind? Diese schöpferische Thätigkeit hat indes nur Bedeutung, insofern die Gestalten, von denen eine apriorische Erkenntnis möglich sein soll, in der Erkenntnis gegebene Erscheinungen sind, welche als blosse Vorstellungen der Form des inneren Sinnes, der Zeit, gemäss gegeben sind, also, wenn auch in der Anschauung frei construiert, doch nur die Erscheinungen eines Gegenstandes sind, die als Erkenntnisstücke von dem obersten Princip aller Erkenntnisse beherrscht, ja sogar zu allernächst beherrscht werden. Die synthetische Thätigkeit der Einbildungskraft wird erst intellektuell im Denken oder vielmehr in der Beziehung dieser Thätigkeit auf das „Ich denke." Diese Beziehung nun der reinen transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft auf die reine Apperception ist der reine Verstand und die Thätigkeit des reinen Verstandes sprachlich ausgedrückt der reine Begriff. Sofern die Einbildungskraft den Stoff zum Denken liefert, ist sie in ihren Gebilden auch der reinen Anschauung ein Gegebenes, also sinnlich, sofern die Thätigkeit am Sinnlichen sich vollzieht, ein Akt, sofern der Akt in Beziehung steht zum „Ich denke" intellektuell. Mithin ist die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in ihrer Thätigkeit weiter nichts, als die Form des Verstandes, wenn er sich an Gegebenem thätig erweist. So bildet also die Einbildungskraft als ein thätiges Vermögen des Ich die Brücke zwischen dem „Ich denke" und dem rein receptiven Ich.

Betrachten wir noch einmal den Gang der wirklichen Erfahrung, so sehen wir einen festen Zusammenhang zwischen Apprehension, Reproduktion und Recognition; letztere liefert als das höchste Produkt einer Erkenntnis in der Erfahrung empirische Begriffe, welche nur deshalb recognosciert werden können, weil sie selbst unter reinen Begriffen stehen, welche, das ausstrahlende Ich, die formale Bedingung der Einheit aller möglichen Erfahrung und den empirischen Begriff bestimmend die objektive Bedingung der Erfahrung ausmachen.

Versuchen wir nun den umgekehrten Weg, um die constitutive Bedeutung der Kategorien in Bezug auf die Erfahrung zu erkennen!

Dass alle Anschauungen, alle Vorstellungen, alle Begriffe eine Beziehung auf ein mögliches Bewusstsein haben müssen, ist a priori gewiss; nur in diesem ist eine Erfahrung möglich. Das Bewusstsein aber als eine notwendige Einheit des Wissens gedacht ist schon eine Synthesis, insofern das Ich denkend sich zu dem Gewussten in Beziehung setzt. Dieses „Ich in Beziehung auf" oder der Akt „Ich denke", die ursprüngliche Synthesis, ist das transscendentale Princip alles Mannigfaltigen, was mit Denken erfasst werden kann. Die Einheit des Denkens ist nicht eine absolute, sondern eine Beziehungseinheit, insofern das Ich bei allem Denken als Akt ins Spiel gesetzt werden muss. Mithin gibt der ursprüngliche Akt „Ich denke" selbst das Princip für die Einheit alles Mannigfaltigen, das gedacht wird, durch den Akt der Synthesis von „Ich" und „denke" an die Hand.

In dieser ursprünglichen Synthesis nun haben wir die zwei Elemente „Ich" und „denke", die zwar eine synthetische Einheit a priori bilden, von denen aber als einzelnes Element nur das „denke" notwendig in Beziehung zu dem Ich steht. Das Ich an und für sich betrachtet steckt in meinem Gesammtsein, nicht bloss in meinem Denken, das nur in Betracht kommt, sofern das Ich Erkenntnisse haben kann, sondern auch im Fühlen und Wollen; die unmittelbare Gewissheit des letzteren Ich macht sich noch weit energischer geltend, als das im Denken, bei dem man vorzugsweise nur die Wirkung im Auge hat. Wenn nun das Ich den Concentrationspunkt des gesammten Seins bezeichnet, so findet bei dem „Ich denke" doch nicht etwa eine Trennung von anderen Ichen statt, sondern das Ich bleibt immer die gleiche Substanz, von dem das Denken ein Accidenz des Gesammtich ist. Was ist nun bei der Synthesis „Ich denke," insofern wir die erkenntnistheoretische Bedeutung betrachten, entscheidend? Das

Ich oder das Denken? Offenbar das zweite; mithin kann in dem „Ich denke“ das Ich des Gesammtseins dunkel sein; das Vermögen des Ich, welches in einer Erkenntnis Denken ist, hat in derselben ausschliesslich Bedeutung und macht sich a priori geltend, insofern es die Möglichkeit der logischen Form einer Erkenntnis überhaupt ausmacht. Nun leugnet man aber, indem man auf die Denkmöglichkeit alle Erkenntnis ausschliesslich gründet, nicht etwa die Wirklichkeit des Daseins des Ich, insofern man bei der Thatsächlichkeit einer Erkenntnis von der Wirklichkeit des Ich im Denken absieht; es kommt nur nicht in Betracht, dass das Ich in einer Erkenntnis klar und deutlich hervortritt. Ferner leuchtet wohl ein, dass wir mit dem blossen Vermögen zu denken gar keine Erkenntnis des Ich haben. Das Denken muss sich an etwas Gegebenem thätig erweisen; das Sein des Ich wird aber in dem „Ich denke“ nicht gegeben, sondern steckt a priori in dem Denken.

Jede empirische Vorstellung etwa von A, B, C hat eine Beziehung zu einem empirischen Bewusstsein von A, B, C; denn ohne die Möglichkeit, dass A, B, C gewusst wird, wäre die Vorstellung von A, B, C nichts; das Gewusstwerden des A, B, C hat eine mögliche Beziehung zu dem Vermögen des Wissens, das in dem Akt „Ich weiss A, B, C“ sich äussert. Das Vermögen nun eines möglichen Wissens als einer ursprünglich einheitlichen Handlung ist das transscendentale Selbstbewusstsein; auf die Bedeutung dieses reinen Selbstbewusstseins als eines Vermögens kommt beim Wissen alles an. [1])

Insofern nun die transscendentale Apperception in dem Akt „Ich denke“ ein Princip der Synthesis für allen möglichen Inhalt des Denkens an die Hand gibt, bedarf sie eines weiteren Vermögens, welches ihr den Inhalt liefert. Auch dieses Vermögen muss rein sein und zwar insofern, als durch

[1]) Kritik der r. V. S. 673 Anmerkung.

dessen Thätigkeit der vorstellungsmögliche Inhalt nicht schöpferisch hervorgebracht, sondern die Synthesis irgend welches möglichen Mannigfaltigen beabsichtigt wird. Die Thätigkeit dieses Vermögens als Absicht vollzieht die transscendentale Einbildungskraft, die als solche nicht reproduktiv ist, weil eine Reproduktion empirische Elemente in sich schliesst, sondern produktiv. Die produktive Synthesis der Einbildungskraft ist mithin ebenfalls ein Princip und zwar ein thätiges der Synthesis der notwendigen Einheit alles möglichen Gegebenen und liegt, da sie gewissermassen der reinen Apperception einen Stoff bietet, vor derselben als Thätigkeit; sie ist der Grund der Möglichkeit, dass eine Erkenntnis eines Gegenstandes überhaupt zu stande kommen kann, insofern sie denselben durch ihre synthetische Thätigkeit an einem gegebenen Mannigfaltigen überhaupt als eine Einheit des Mannigfaltigen bietet. Als rein produktive Thätigkeit der Synthesis ohne Rücksicht auf die Form, wie uns Gegenstände geboten werden können, ist die transscendentale Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntnisse, durch welche alle Gegenstände, um erkannt werden zu können, hindurchgehen müssen.

Die Einheit des Mannigfaltigen in einer (unbewussten) Vorstellung ist das Resultat der Thätigkeit der Synthesis der Einbildungskraft, die nämliche Einheit in einem empirischen Begriff (einer bewussten Vorstellung) ist das Resultat der Thätigkeit des empirischen Bewusstseins, welches als Wissensakt unter der Möglichkeit des Bewusstseins überhaupt steht. Sofern nun die transscendentale Einbildungskraft auf die Möglichkeit der Schaffung der Einheit eines Mannigfaltigen in der unbewussten Vorstellung überhaupt geht und den Gegenstand als eine Einheit des Mannigfaltigen durch produktive Thätigkeit beabsichtigt, steht sie unter einem möglichen Bewusstsein. Die Einheit des empirischen Bewusstseins in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist im empirischen Begriff der Verstand und ebendieselbe Einheit

eines möglichen Bewusstseins in Beziehung auf die transscendentale Einbildungskraft im reinen Begriff ist der reine Verstand. In der Erkenntnis der Notwendigkeit dieses Verhältnisses besitzt der reine Verstand eine Erkenntnis a priori; der reine Verstand beherrscht notwendig die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft. Die notwendige Beziehung in ihren Arten sprachlich bezeichnet sind die reinen Verstandesbegriffe, welche als die erste apriorische Erkenntnis absolut heissen können und constitutiv in aller möglichen Erkenntnis stecken. Da nun die Erkenntnis eines wirklichen Gegenstandes unter den Bedingungen eines möglichen steht, von denen die höchste die reinen Verstandesbegriffe sind, so gründet sich die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt auf den Verstand mit seinen Hebeln, den Kategorien. Der Verstand in seiner beziehlichen Thätigkeit ist das „Ich denke", dessen Begriffe sich schon in der formalen Denkthätigkeit auffinden liessen; die Notwendigkeit ihres Gebrauchs behufs einer möglichen Erfahrung musste erst durch die transscendentale Deduktion erwiesen werden; sie war für den Wert der Kategorien entscheidend.

Nach der Entwickelung von der a priori gesetzgebenden Bedeutung der Verstandesbegriffe lässt sich die Einheit der Natur, unter welcher wir eine notwendige Ordnung und Regelmässigkeit der Erscheinungen verstehen, begreifen, welche Notwendigkeit der Ordnung und Regelmässigkeit wir niemals a priori in der Natur voraussetzen könnten, hätten wir sie nicht ursprünglich in sie hineingelegt. Der Gesetzmässigkeit der Natur a priori stehen wir also nicht als Schüler gegenüber, die aus ihr die Regeln abnehmen und sie zu Gesetzen umformen, sondern als Richter, denen die Natur immer in der Gesetzmässigkeit antworten muss, welche wir in ihre Gegenstände, sofern von ihnen eine Erkenntnis möglich sein soll, nach unserer Erkenntnisart hineinlegen mussten. „Ob wir gleich durch Erfahrung viele Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen höherer Gesetze, unter

denen die höchsten, (unter welchen alle anderen stehen,) a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung (als einem Inbegriff der Gesetzmässigkeit der Dinge an sich) entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen." [1])

Der reine Verstand also mit seinen Hebeln, den Kategorien, ist das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht durch sie Erfahrung ihrer Erkenntnisform nach allererst möglich. Mehr hatte die transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nicht zu leisten, als das Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit der reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen.

---

[1]) Kritik d. r. V. S. 679.

IV. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der 2ten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

In der zweiten Auflage [1]) geht Kant direkt auf den Begriff der Verbindung los. Durch die blosse Sinnlichkeit wird uns nur Mannigfaltiges gegeben, dem gegenüber wir bloss receptiv sind und wenn auch die reine Form der Anschauung eine apriorische Vorstellungsart ist, die uns angehört, so haben wir im reinen Anschauen noch nicht eine einheitliche Anschauung als Vorstellung. In der Einheit der Vorstellung steckt eine Synthesis und da diese als Thätigkeit nicht in einer bloss receptiven Fähigkeit, sondern in dem verbindenden Vermögen, dem Verstand, a priori gegründet ist, so beruht alle Verbindung, mögen wir derselben bewusst sein oder nicht, auf einer Verstandeshandlung. Handlung als solche kann nicht g e g e b e n sein und nehmen wir auch einmal eine Vorstellung als eine gegebene, so steckt schon in ihr eine Thätigkeit, die das Mannigfaltige zur Einheit verbunden hat. Die Vorstellungen wechseln aber; wechselt nun vielleicht auch der, welcher durch Synthesis die Einheit der jedesmaligen Vorstellung hervorbringt? Ein solcher Wechsel wäre nur möglich, wenn das Mannigfaltige die Ursache wäre, das sich dann aber selbst in eine Einheit der Vorstellung umsetzen müsste. Wie sollte dies geschehen? Wie sollte denn überhaupt eine Vereinigung aller Vorstellungen in meine Vorstellungen überhaupt als a priori notwendig herauskommen? Die Vorstellung der Einheit der Synthesis überhaupt, als Handlung, muss in der jedesmaligen Vorstellung der Einheit eines Mannigfaltigen stecken; auf jene Einheit muss sich diese gründen. Diese

[1]) Kritik d. r. V. S. 137 ff.

Einheit muss sogar v o r der als bloss möglich gedachten Einheit in den Kategorien liegen, da diese die faktisch mögliche Beziehung resp. das Beziehungsmittel zu dem einheitlich zu denkenden möglichen Gegenstand bezeichnen und im Urteil thätig g e b r a u c h t werden; wir müssen also eine Einheit suchen, welche den Gebrauch d e r Einheit, die in allen Kategorien liegt, erst möglich macht.

„Das „Ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, was ebenso viel heisst als, die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein."

Mit diesem Satz bereitet Kant das Princip vor: alle Erkenntnis g e s c h i e h t durch Denkprocesse und ist nur möglich durch das Ich, welches sich durch Denken in Beziehung zu dem zu Denkenden setzt. Kann das zu Denkende nun für sich isoliert, abgetrennt vom Denken existierend, gedacht werden?

Das durch Denken zu Ergreifende heisst Anschauung. Die Anschauung hat doch einen von allem Denken gesonderten, angeschauten Gegenstand, der wenigstens existieren muss, weil man doch nicht verstehen kann, woran sich das blosse Anschauen bethätigen sollte, wenn nicht an einem ausser dem Akte des Anschauens vorhandenen Gegenstand; also existiert dieser auf das blosse Zeugnis der Anschauung hin; also haben wir eine Erkenntnis wenigstens der Existenz des Gegenstandes. Wenn man Anschauung in dieser Bedeutung nimmt, so ist sie gleich einer V o r s t e l l u n g. Denn der Akt des Anschauens ist nicht der Gegenstand; sobald wir eine Anschauung zu dem angeschauten Gegenstand in ein bestimmtes Verhältnis setzen, fordern wir eine notwendige Beziehung zwischen Angeschautem und dem „Ich schaue an"; „die blosse Beobachtung an sich alteriert und verstellt schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes;" [1]) diese Alte-

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft S. 310. (Bd. V. Ros. u. Sch.).

ration und Verstellung beruht aber nicht auf blosser Receptivität, sondern auf Spontaneität, welche nur dem „Ich denke“ a priori eigentümlich ist. Sobald also das blosse Anschauen ein etwas für uns sein soll, muss es eine notwendige Beziehung zu dem „Ich denke“ haben können. Bietet das Anschauen nun nur Mannigfaltiges, so hat das Mannigfaltige eine notwendige Beziehung zu dem „Ich denke“ in dem nämlichen Subjekt, in welchem das Mannigfaltige angetroffen wird.

Also erfordert jede Vorstellung einen Akt, d. h. in jeder Vorstellung steckt das „Ich in Beziehung auf“ durch Denken. Diese Spontaneität oder vielmehr die Möglichkeit, dass sich das Ich in dem Akt „Ich denke“ in Beziehung setzt zu einem zu Denkenden, ist die ursprüngliche Apperception; der Akt ist aber nicht eine absolute Einheit des Selbstbewusstseins, sondern eine Beziehungseinheit, eine Synthesis, die, weil sie eine bloss mögliche Beziehung des Ich im Akte „Ich denke“ ist, eine reine Synthesis des Selbstbewusstseins genannt werden kann. In diesem Akt, der als Akt eine Einheit, als ein reines Wissen eine Synthesis des „Ich“ mit dem „denke“ bezeichnet, stecken zwei Elemente, die den Inhalt des reinen Selbstbewusstseins bilden. Er bezeichnet aber nur eine blosse Möglichkeit, mit dem „Ich denke“ etwas möglich zu Denkendes zu erfassen. Mit dem „Ich denke“ hat das „Ich“ sich selbstthätig durch das „denke“ ins Spiel gesetzt und da der „Ich“ immer derselbe bleibt, der sich ins Spiel setzt, ist die Identität des Sichinsspielsetzens durch das Denken als Akt gesichert. Dies ist aber keine Erkenntnis; denn zu dieser gehört ein Gegenstand, der gegeben wird. Durch den Akt „Ich denke“ wird aber nichts gegeben, sondern es soll durch ihn ein Gegebenes erfasst werden.

Man muss wohl bedenken, dass weder die Vorstellung „Ich denke“, noch die einfache Vorstellung Ich gleich dem Akt, der ins Spiel tritt, zu setzen ist. Das Ich der Vorstellung, sowohl das äussere, als innere Ich ist nur durch Anschauung gegeben und diese Anschauung wird

durch ein mögliches Bewusstsein aus Anschauung in Vorstellung umgesetzt, wie jede andere Anschauung. Der reinen Vorstellung „Ich denke“ aber entspricht gar kein Gegenstand, auf den sie notwendig bezogen eine Erkenntnis werden könnte, sondern das „Ich denke“ drückt nur eine Beziehung zu einem möglichen Gegenstand aus. So ist also der Akt „Ich denke“ für sich betrachtet noch gar keine Erkenntnis; er bezeichnet nur ein Dasein, das im Akt „Ich denke“ besteht. Ich kann mir ja nun diesen Akt auch wohl wieder vorstellen; diese Vorstellung hat aber eine Eigentümlichkeit, welche keine andere Vorstellung besitzt, nämlich dass sie im blossen Denkakt besteht und der Denkakt ist oder die einzige Identität eines Wissens und Seins in dem einzigen ursprünglich selbstthätigen Akt bezeichnet. Das Sein des Ich wird nun nicht etwa durch den Akt „Ich denke“ schöpferisch hervorgebracht und dadurch der Inhalt des Wissens von Ich, wenn auch nur als ein möglicher Inhalt des Wissens von Ich, selbstthätig geschaffen; vielmehr ist in dem „Ich denke“ das Dasein als ein selbstbewusstseiendes schon gesetzt. Dieses Setzen ist aber kein absolutes, sondern es muss durch das „Ich denke“ etwas zu Denkendes postuliert werden: das in dem Akt thätige Ich muss also immer in Relation zu einem etwas auftreten; immerhin ist das Dauern [1]) des Aktes „Ich denke“ eine Identität, in welchem das Wissen des etwas gleich ist dem Wissenden von etwas.

Man beachte aber wohl, dass nur im Bestehen des Aktes die Identität des Wissens und Wissenden liegt; wollte ich aber versuchen, den Wissenden als einen losgelöst vom Bestehen des Aktes Daseienden näher zu bestimmen, also das Ich vom Standpunkte eines anderen zu betrachten, dann wäre der Wissende ein gegebener Gegenstand, der zu dem „Ich denke“ wieder in Beziehung gesetzt würde und als

---

[1]) Hierin gehe ich etwas über Kants Ausdrücke hinaus; vergl. Thiele: Kants intellektuelle Anschauung S. 96 ff.

solcher den nämlichen Bedingungen, wie jeder andere Gegenstand unterliegen müsste. Die Art, wie ich den Wissenden als Gegenstand gefasst setzen soll, geschieht unter der Form der Anschauung und durch Umsetzen der Anschauung in die Vorstellung des Wissenden. Das ist nur möglich durch die a priori gegebene Anschauungsform Zeit, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehört, oder der Inhalt des Gegenstandes „der Wissende" ist nur möglich durch die Einreihung des Wissensinhalts des Wissenden in die Vorstellungsreihen überhaupt unter der Zeitform; eine Erkenntnis von dem Gegenstand „Ich als Wissender" lässt das „Ich bin" ausser Berechnung, da dieses überhaupt gänzlich leer ist; die Erkenntnis des Ich bezieht sich nur auf das, wie ich bin und als ein solches qualitative Ich bin ich nur Erscheinung, unter der Zeitform als Gegenstand dem inneren Sinne gegeben. Auf das Verhältnis des transscendentalen Selbstbewusstseins zum inneren Sinne werde ich noch später zurückkommen.

Indem wir in dem Bestehen des Aktes „Ich denke" die Identität des Selbstbewusstseins noch etwas schärfer dargelegt haben, als sie mit der numerischen Einheit des Selbstbewusstseins der ersten Auflage gefasst ist, haben wir allen unseren Vorstellungen erst die mögliche Identität gesichert. Der Akt „Ich denke" ist immer bei allem Wissen im Spiel, wenn auch nicht das Bewusstsein von diesem Akt; darauf kommt es bei dem empirischen Wissen nicht so sehr an, da bei diesem nur das Gewusstwerden praktisch zur Geltung kommt. Dass aber „das A, B, C wird gewusst" auf dem Vermögen der ursprünglich transscendentalen Apperception, der einzigen apriorischen Identität von Wissen und Sein beruht, ist der Grund, dass alle Vorstellungen überhaupt, welche von dem „Ich denke" müssen begleitet werden können, den Charakter dieser Identität tragen.

Wir wir schon bemerkt haben, liefert der Akt „Ich denke" als solcher keinen Stoff, sondern gibt nur eine Anweisung auf einen Stoff, der dem Denken anderswoher ge-

gegeben werden muss. Dieser Stoff muss nun a priori so beschaffen sein, dass er den Charakter jenes „Ich denke" annehmen kann, weil sich ja sonst das „Ich denke" nicht bethätigen könnte. Mithin kann man auch, da durch das „Ich denke" eine notwendige Relation zu einem möglichen Gegebenen ausgesprochen ist, umgekehrt sagen: Die apriorische Einheit des Mannigfaltigen enthält den Grund, dass das „Ich denke" sich bethätigen kann oder wir erkennen die mögliche Thätigkeit des „Ich denke" als Form an der möglichen Identität des Mannigfaltigen, dem möglichen Objekt. Wir sind demnach trotz der erkenntnistheoretischen Notwendigkeit der transscendentalen Einheit der Apperception nicht so günstig gestellt, dass wir mit der Begründung der Notwendigkeit auch die Thatsächlichkeit des Selbstbewusstseins hätten; wir können immer erst in der Bethätigung an einem Objekt eine Bestätigung für die Thatsächlichkeit finden. Wäre mit dem Akt zugleich aller Wissensinhalt als ein möglicher gegeben und nicht durch die Beziehung ein Wissensinhalt bloss postuliert, so müsste das Denken zugleich auch die andere Seite des menschlichen Gemüts, die receptive, in sich schliessen; wir müssten also einen anschauenden Verstand besitzen, einen Verstand, durch dessen Vorstellungen zugleich die Objekte der Vorstellungen existierten. Aber einen solchen Verstand, der anschaut und denkt, haben wir nicht, sondern nur einen denkenden.

Doch bleibt der oberste Grundsatz aller Erkenntnisse der, dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter den Bedingungen der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception steht. Er ist höher, als der Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauungen, dass alles Mannigfaltige als Gegebenes unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe, weil es für sich nichts wäre, wenn es nicht in einem Bewusstsein vereinigt werden könnte, durch das allein gedacht und erkannt werden kann. Das Mannigfaltige als bloss Gegebenes hat nicht den Akt „Ich denke" und wenn auch in

der thatsächlichen Erfahrung die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung in der Vorstellung sich aufzudrängen scheint, so trägt doch die Vorstellung als solche, sofern sie gewusst werden kann, den Charakter des Wissens und dieser ist der Grund, dass ich diese Vorstellung meine Vorstellung nennen kann.

Mithin ist die Einheit der transscendentalen Apperception der Grund, dass die Vorstellung sich notwendig auf ein Objekt bezieht; die Vorstellung der Notwendigkeit der Beziehung auf ein Objekt ist das durch einen gewussten Akt des „Ich denke" zu einem Begriff vereinigte Mannigfaltige, das die Anschauung als Stoff liefert. Diese denkende Vereinigung gründet sich nur auf die Einheit des transscendentalen Selbstbewusstseins in der Synthesis der Vorstellungen überhaupt, beherrscht daher auch das empirische Bewusstsein. Zwar kann dieses keine notwendige Erkenntnis liefern, weil es an die Zufälligkeit des gelieferten Stoffs sich bindet, es mithin a priori gar nicht ausgemacht werden kann, ob, indem ich ein Wissen von einem empirischen Gegenstand habe, dieses Wissen auch ein notwendiges sei. Immerhin steckt in jedem empirischen Wissen, wenn ich es als wirkliches nehme, ein apriorisches Element und wenn auch alle meine empirischen Vorstellungen wegen ihrer Beziehung nicht notwendig sein würden, so haben sie als Vorstellungen, sofern sie gegeben sind, der Form des inneren Sinnes gemäss gegeben und insofern sie gedacht werden, in Beziehung zu dem „Ich denke" gesetzt werden müssen. Durch die reine Synthesis des „Ich denke", welche a priori alles empirische Wissen umspannt, muss dieses erst möglich gemacht werden.

Gibt es also, um kurz zu resümieren, eine Erkenntnistheorie, dann muss sie sich auf den Akt „Ich denke" gründen, das alle Vorstellungen potentia begleitet. Dieser Akt ist in seinem Bestehen die ursprüngliche Identität eines Wissens und Seins, die alles empirische Wissen, dem ein Sein entspricht, durchdringt und also das empirische Wissen möglich macht.

Dass die transscendentale Apperception das Princip der Möglichkeit der Erfahrung ist, ist noch nicht die Auflösung der Aufgabe, wie nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch sie möglich sei. „Die letztere Aufgabe, obgleich auch ohne sie das Gebäude feststeht, hat indessen grosse Wichtigkeit, und, wie ich jetzt einsehe, ebenso grosse Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekt werden,) verrichtet werden kann." [1])

Die Lösung des wie hat nun Kant in dem § 19 ff [2]) versucht. Zunächst gibt er eine genauere Definition des Urteils, um darauf weiter bauend das wie der Erfahrung durch die Kategorien zu erklären. Die „Erklärung" des Urteils, welche die Logiker von demselben geben, dass es nur die Vorstellung eines Verhältnisses zweier Begriffe sei, findet Kant nicht genügend, weil, wenn es überhaupt möglich ist, durch Urteile objektive Erkenntnisse zu bekommen, es gerade auf die Erklärung der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Urteils zu allermeist ankommt.

Nehme ich einmal in einem Urteil eine Erkenntnis an, so weise ich dieselbe dem Verstand zu; denn nur der Verstand ist das Vermögen der Erkenntnisse. Sage ich: „der Körper ist schwer" und erkläre ich dieses Urteil für objektiv, für allgemeingültig und notwendig, dann habe ich die Begriffe Körper und schwer nicht bloss in ein logisches Verhältnis von Subjekt und Prädikat gesetzt, — denn diese könnten ja auch ihre Stellen wechseln, insofern ich sagen kann: Einiges Schwere ist ein Körper — sondern Körper und Schwere sind gerade in dieses bestimmte, unlösliche, notwendige Verhältnis gebracht, sodass ich will, es soll mit dem Körper die

[1]) Vergl. die ganze überaus wichtige Bemerkung zu den Metaphys. Anfangsgr. d. N. S. 315.

[2]) Kritik d. r. V. S. 145 ff.

Schwere jederzeit verbunden sein. Das ich will soll nicht sagen, dass von meinem Belieben die Existenz von Körper und Schwere abhinge, sondern der Satz will sagen: hier ist eine unlösliche Verbindung. Finden wir nun nicht das gleiche Verhältnis in der blossen Association von Körper und schwer? Auch das Urteil, welches sich auf blosse Wahrnehmung stützen könnte, enthält dieselben Elemente. Das ist wohl richtig; aber diese Elemente tragen den Charakter der bloss zufälligen Wahrnehmung, nicht einen notwendigen Charakter, wie ihn eine Erkenntnis [1]) postuliert.

Der Grund einer objektiven Erkenntnis muss also auf einem ganz anderen Wege, als dem der blossen Wahrnehmung liegen. Dadurch dass ich das Wörtchen ist zwischen Subjekt und Prädikat geschoben habe, wollte ich sagen: hier haben wir eine objektive Erkenntnis, die sich nicht aus subjektiven Empfindungsursachen herleitet. Gesetzt nun, die Erkenntnis sei objektiv, so wissen wir schon so viel, dass der Grund der Objektivität nicht bloss in den Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft zu suchen ist; es bleibt uns nur noch eine Kraft übrig, die allein die Notwendigkeit einer Erkenntnis verbürgt, weil sie in den Gegenstand der Erkenntnis selbst eingeschossen ist, und da sie selbst als der oberste Grundsatz alles Wissens überhaupt gilt, in aller Erkenntnis sich wiederfindet, mithin die Objektivität derselben zu stande bringt: die ursprüngliche Einheit der transscendentalen Apperception, der ursprünglich identische Wissensakt „Ich denke". Betrachten wir einmal das Urteil „der Körper ist schwer" als eine Erkenntnis, so sehen wir, dass, obwohl die Begriffe nur auf empirische Gegenstände gehen, — diese Gegenstände also nicht notwendig sind — doch das Urteil als Erkenntnis den erkenntnistheoretischen Charakter des „Ich denke" trägt.

[1]) Es muss immer scharf im Auge behalten werden, dass Kant eine Erkenntnistheorie schreibt.

Das „Ich denke" ist aber doch auch nur subjektiv! Wie kann auf die Beschaffenheit eines Subjekts hin, das denkt, der gedachte Gegenstand objektiv werden? Man beachte, dass wenn man das „Ich denke" bloss als subjektiven Zustand fassen würde, man den Akt selbst einer Empfindung, also der Receptivität gleich setzen würde. Das Eigentümliche dieses Aktes ist aber gerade dies, dass er absolut nichts mit Empfindung gemein hat, sondern eine ursprüngliche Thätigkeit, oder vielmehr die einzige ursprüngliche Thätigkeit behufs einer Erkenntnis ist. Also muss diese ursprüngliche Thätigkeit in der Erkenntnis des Gegenstandes nicht receptiv, sondern constitutiv oder bestimmend sein und wir sind denn auch so frei und muten jedem, der unter denselben Verhältnissen denkt, also dem allgemeinen Bewusstsein überhaupt zu, dass es den Begriff eines Gegenstandes ebenso bildet. Der transscendentale Charakter des „Ich denke" in einer Erkenntnis verleiht dem logischen Gebrauch des „Ich denke" (der Form des Urteils) eine objektive Gültigkeit, insofern jener constitutiv im Begriff eines Gegenstandes thätig gewesen ist. Sieht man von dem constitutiven Charakter des „Ich denke" ab und hat bloss den formalen Gebrauch im Urteile im Auge, so hat man keine objektive Erkenntnis; hat man aber eine objektive Erkenntnis in einem Urteil, dann ist der formale Gebrauch des „Ich denke" sicher, weil er unter dem objektiven, constitutiven Charakter des „Ich denke" steht. [1])

Die Einheit des Mannigfaltigen einer sinnlichen Anschauung ist nicht eine angeschaute Einheit, sondern eine vorge-

[1]) Nach diesen Erörterungen lässt es sich leicht begreifen, weshalb Kant die reinen Verstandesbegriffe aus der blossen Form des Urteils ableiten konnte. Als ein durchaus unwissenschaftliches Verfahren muss es bezeichnet werden, wenn einzelne Kritiker nur die Ableitung der Kategorien herausgreifen, um diese zum Fall zu bringen. Die vollständige Begründung Kants ist entscheidend. Vergl. die sehr wichtige Stelle in den Fortschritten u. s. w. S. 111 f.

stellte. Die vorgestellte Einheit ist aber nichts anders, denn eine Handlung, durch welche das gegebene Mannigfaltige der Vorstellung überhaupt auf eine Einheit des Bewusstseins bezogen wird. Auf die Bestimmtheit des Wissens im Bewusstsein kommt es hier zunächst nicht an, sondern auf den Vorgang der Handlung des Wissenden; diese Handlung ist die logische Funktion im Urteil. Wird also das durch eine empirische Anschauung gegebene Mannigfaltige in eine Vorstellung umgesetzt, so muss die Handlung im Umsetzungsprocess bestimmend sein, was nur eine Verstandeshandlung sein kann. Nun sind aber die Kategorien nichts anders, als jene Funktionen, welche die Handlungen bezeichnen, die in dem Umsetzungsprocess wirksam sind. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung, insofern es eine Einheit in der Vorstellung ist, notwendig unter Kategorien.

Bezeichne ich die Vorstellung als m e i n e Vorstellung, so habe ich sie in ein n o t w e n d i g e s Verhältnis zum Selbstbewusstsein gesetzt, was durch die Kategorien, die Hebel des „Ich denke“ geschah. Also steht auch das empirische Wissen, sofern es mein Wissen ist, ebenso unter der ursprünglichen Denkmöglichkeit, wie die Gegenstände als gegebene unter der apriorischen Receptivität stehen.

Bei der bisherigen Untersuchung wurde auf das Verhältnis der reinen Begriffe zu unserer Receptivität keine Rücksicht genommen, weil die Kategorien, die unabhängig von der Receptivität im Verstande entsprungen sind, die Einheit der Vorstellung überhaupt zur Absicht haben oder die Einheit der Vorstellung von einem Gegenstand überhaupt zu stande bringen. Wesentlich für diesen Anfang der Deduktion ist also nur die Voraussetzung, dass dem Verstande, der denkt, etwas überhaupt gegeben sein muss, in dem er sich thätig erweisen kann; w i e das, was gegeben wird, gegeben werden kann, braucht bei der Deduktion der Kategorien nicht in Betracht gezogen zu werden.

Wenn jedoch anderwärts feststeht, dass wir a priori

nur eine bestimmte oder begrenzte Receptivität haben, so schränkt sich der Gebrauch der Kategorien für uns auf jene ein. Dabei bleibt es gänzlich unausgemacht, ob es nicht Wesen geben kann, die, sofern sie denken, nicht eine andere Receptivität als wir haben, also eine Sinnlichkeit, die nicht bloss auf Raum und Zeit eingeschränkt ist. Ausgeschlossen bleiben die Kategorien für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen nicht durch das Denken allein ausgemessen ist, sondern der die Receptivität im Denken besitzt, also für einen göttlichen Verstand. „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und gerade nur durch diese Art und Zahl derselben, Einheit der Apperception a priori zu stande zu bringen, (nicht zu schaffen) lässt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu Urteilen haben oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ [1]) Sie sind es, also sie sollen es sein.

Wenn wir nun nur nach Kategorien d e n k e n können, so folgt daraus nicht, dass wir durch b l o s s e s Denken auch einen Gegenstand hervorbringen, den wir erkennen; denn zur Erkenntnis gehört zwar als die conditio sina qua non die Denkthätigkeit, aber ebenso notwendig ist der Gegenstand, an dem sich das Denken bethätigen kann. Der Gegenstand kann nur g e g e b e n werden durch eine Anschauung; alle Anschauung ist aber sinnlich. Wird nun von allem Empfindungsstoff abgesehen, so liefert die reine Anschauung einen nur möglichen, tritt Empfindung hinzu, einen wirklichen Gegenstand.

Durch die Anwendung der Kategorien auf die apriorische Sinnlichkeit haben wir Erkenntnisse der reinen Mathematik, aber durch diese nicht Erkenntnisse von Gegenständen, die wir selbstthätig hervorbrächten, sondern nur von möglichen

[1]) Kritik d. r. V. S. 148.

Gegenständen, Erscheinungen der blossen Form nach. Ob es wirklich solche Dinge gibt, bleibt dabei zunächst unausgemacht; jedenfalls aber bringt diese Anwendung der Kategorien auf die apriorische Sinnlichkeit das wichtige Ergebnis, dass die mathematische Erkenntnis als apriorische formale Erkenntnis möglicher Gegenstände der Erkenntnis wirklicher Gegenstände die Form a priori vorschreibt, oder wie Kant in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft sagt: „Ich behaupte, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden kann, als darin Mathematik anzutreffen ist."

Mit der apriorischen formalen Erkenntnis der Mathematik haben wir noch keine Erkenntnis von wirklichen Gegenständen; es muss noch als zweiter Faktor die Empfindung hinzutreten, welche in bewusste Wahrnehmung umgesetzt empirische Vorstellung heisst. Folglich kommt vermittelst der Kategorien nur eine wirkliche Erkenntnis zu stande, wenn sie durch Anschauung a priori die Erkenntnis möglicher Gegenstände auf empirische Anschauung beziehen. Also haben die Kategorien für unsern denkenden Verstand nur so weit Gültigkeit, als man voraussetzt, dass nach unserer Receptivität oder in der Erfahrung Gegenstände gegeben werden.

Wie in der ersten Auflage erörtert Kant die Frage, ob denn die reinen Verstandesbegriffe doch vielleicht von hyperphysischem Gebrauch sein könnten. Als rein im Verstand entsprungen sind sie frei von der Einschränkung durch die Formen der Sinnlichkeit, welche nur in unserer Erfahrung überhaupt etwas bedeuten. Wenn es nun auch denkbar ist, dass es einen Verstand gebe, der in sich Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge befasse oder intellektuelle Anschauung besitze, so bleibt eine solche Annahme für einen Verstand, der denkt, also eine notwendige Beziehung zwischen Denken und Gegebensein postuliert, gänzlich ausgeschlossen. Nun ist es immerhin noch denkbar, dass einem denkenden Wesen der Gegenstand in anderer Weise gegeben werden könnte, als

durch unsere Receptivität; damit würden wir aber unsere Erkenntnis nicht im mindesten fördern können, da uns ein Gegenstand in anderer Weise als in Raum und Zeit nicht gegeben werden kann. Würden wir trotzdem einmal einen Gegenstand, sei es einen rein intellektuellen, sei es einen, der durch eine andere Sinnlichkeit, denn durch die unsrige, gegeben wäre, annehmen, so könnten wir demselben nur negative Prädikate beilegen, oder vielmehr wir müssten geradezu alle positiven Prädikate, durch die wir eine Erkenntnis zu stande bringen, ausschliessen. Auf einen solchen Gegenstand könnten wir mit Sicherheit überhaupt keine Kategorie anwenden, da man denselben höchstens als Subjekt = x setzen, ihn aber niemals als Prädikat gebrauchen könnte.

Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich ihrem Ursprung nach auf Gegenstände der Sinnlichkeit überhaupt, wodurch noch gar kein Gegenstand nicht einmal als für uns möglich gedacht, sondern ihm nur die Form des Gedachtwerdens vorgeschrieben wird. Die Synthesis, welche durch sie vollzogen wird, ist der blosse Akt „Ich denke" und ist dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntnis a priori und nicht bloss transscendental, also auf unsere Denkart allein beschränkt, sondern für ein Denken überhaupt gültig, also rein intellektuell. Weil aber in uns eine bestimmte Form der Sinnlichkeit a priori liegt, so kann sich der Verstand vermittelst der Kategorie a priori nur an dieser Form thätig erweisen. Nun ist aber der Verstand als spontan denkend mit der Anschauuug als blosser Receptivität heterogen; es muss also eine Kraft geben, welche einerseits sich an das Gegebene anlehnt, anderseits eine Thätigkeit einschliesst, die unter der Verstandesthätigkeit steht. Denn nur dadurch kann der Verstand das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung unter die synthetische Einheit der Apperception bringen, dass er in der Einheit der Vorstellung eines gegebenen Mannigfaltigen Bestimmungsmittel der Einheit ist. Sofern nun die Einheit der Anschauung Vorstellung ist, diese Vorstellung

aber selbst wieder im Gemüt unter der Zeitform durch den inneren Sinn empfangen wird, hat der Verstand diesen inneren Sinn durch die Verbindung des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen bestimmt und dadurch den Gedankenformen objektive Realität verliehen. Anschauungen sind Vorstellungen, sofern sie in einer Einheit verbunden werden; als vorgestellte Vorstellungen unterliegen sie wieder als Gegebenes der Form des inneren Sinnes, bestimmen ihn aber gleichzeitig unter dem Princip des Zustandekommens der Einheit der Vorstellung überhaupt. Unter diesem Princip wird die Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori möglich und notwendig und kann figürlich heissen, insofern sie auf unsere Sinnlichkeit geht. Da sie nun von der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception beherrscht wird, kann sie transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heissen. Sie ist als figürliche Synthesis von der rein intellektuellen, die bloss durch den Verstand vollzogen wird, nur durch die Anlehnung an den für uns möglichen Inhalt verschieden; sie ist die Form, durch welche unser Verstand einen möglichen Gegenstand erreichen kann.

Ich habe schon mehrmals auf den inneren Sinn recurriert und ihn bei den schwierigsten Distinktionen gebraucht, ohne sein Verhältnis zum Verstand in bestimmter Schärfe dargelegt zu haben. Durch die folgenden Untersuchungen soll der Gebrauch des inneren Sinnes gerechtfertigt werden.

Indem wir uns die äussere Anschauung vorstellen, liefern wir durch die Vorstellung dem inneren Sinn seinen eigentlichen Stoff. [1]) Die Vorstellungen werden aufgenommen unter der Form der Zeit, welche Form dem Vorstellen der Vorstellungen, als der Einreihungsgegenstände in das Ganze möglicher Erfahrungen, vorhergeht, geradesowie der Raum als Form allen äusseren Erfahrungen vorausgeht oder sie möglich macht. Nun enthält aber die Zeit als Form in ihrer einen Dimension

[1]) Kritik d. r. V. S. 95.

schon Verhältnisse des Nacheinander, Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinander zugleich ist. Alles, was vor aller Handlung des Denkens vorhergeht, ist das blosse Anschauen, das nur Verhältnisse bietet; nehme ich nun die Verhältnisse als reine Anschauung, welche durch die Synthesis der produktiven Einbildungskraft hervorgebracht wird, so stellt diese reine Anschauung noch nichts vor; aber ich setze ins Gemüt ein mögliches etwas, welche Handlung des Setzens bestimmend ist; die Art aber, unter welcher ich mir das Setzen selbst wieder vorstellen soll, ist vorher in der Form, wie ich mir diese Vorstellung des Setzens, also als Gegebenes in der Vorstellungsmöglichkeit vorstelle, vorausgegangen. Diese Art ist die Form des inneren Sinnes, die Zeit. Mithin wird der innere Sinn von dem Vorstellungssetzen als Handlung affiziert uud nimmt dieses Affizieren unter der Zeitform auf. Würde mit dem blossen „Ich stelle A vor“ oder „Ich denke A“ auch das Vorstellen des „Ich stelle A vor“ oder das Denken des „Ich denke A“ und weiter mit dem Wissen von A auch das Wissen des Wissens von A identisch sein, dann wäre das „Ich stelle A vor“, „Ich denke A“, „Ich weiss A“ gleichzeitig Anschauung. Das Bewusstsein seiner selbst in dem einfachen Akt „Ich weiss A“ ist nur ein faktisches Bestehen des Wissens von A. Durch das Bestehen wird zwar A gewusst; es dauert aber nur im Akt des Wissens, wird aber nicht gleichzeitig als durch den Akt zu einer Einheit des Mannigfaltigen verbunden gewusst. Beim Menschen erfordert dieses Wissen von dem Mannigfaltigen, was er weiss, [1]) eine innere Wahrnehmung oder Beobachtung von dem Vorgang des Wissens und die Form, unter der dieses Beobachten vor sich gehen kann, ist die Zeit.

Die innere Wahrnehmung oder das innere Beobachten muss daher ebenfalls, wie das äussere Sinnlichkeit heissen

[1]) Vergl. hiergegen Cohen S. 150, der dieses Bewusstsein mit der Klammer begleitet (sc. seiner selbst). diese Interpretation ist ganz verwirrend.

und wie der äussere Sinn durch ein äusseres Ding an sich, aber nur als Erscheinung affiziert wird, so auch der innere Sinn durch das Ich an sich ebenfalls nur als Erscheinung, sodass das Ich sich nicht innerlich durch den Akt Ich gleichzeitig anschaut, sondern, gleichsam aus dem Standpunkt eines anderen betrachtet, affiziert wird, welches Affiziertwerden, eine bloss innerliche Receptivität unter der Form der Zeit, erst wieder den Umsetzungsprocess zur Erscheinung gleich Vorstellung durchzumachen hat.

Diese Umsetzung ist wieder eine Handlung, deren Form die transscendentale Synthesis die Einbildungskraft ist. Wenn ich A, B, C u. s. w. weiss, habe ich ihr Mannigfaltiges, durch äussere oder innere Anschauung Gegebenes durch die synthetische Thätigkeit des Verstandes vermittelst der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft als Einheit des Mannigfaltigen zum Wissen des A, B, C u. s. w. gebracht; wird diese verschiedene Thätigkeit des Verstandes als Mannigfaltiges wieder gewusst, so wird dieses Mannigfaltige zunächst der inneren Wahrnehmung gegeben. Derselbe Verstand also, dessen Handlung im Wissen von A, B, C andauert, affiziert den inneren Sinn zum Wahrnehmen seiner Thätigkeit. Das thätige, dem inneren Sinne gegebene Ich ist als Gegenstand einer Vorstellung der Form des inneren Sinnes gemäss einerseits blosse Erscheinung, andererseits ist in der Vorstellung dieser Erscheinung dasselbe Ich, welches als gegeben beobachtet wird, also passiv ist, synthetisch in der Vorstellung, also aktiv thätig. [1])

Das erkennend thätige Ich überhaupt sind seine Denkakte; diese als bloss beobachtet sind nicht schon für sich verbunden, sondern derselbe Verstand, der in den Einzelakten die synthetische Einheit des Mannigfaltigen hervorbringt, bringt auch die verschiedenen Denkakte als Mannigfaltiges in eine einheitliche Verbindung. Das kann er nur,

[1]) Kritik d. r. V. S. 153.

wenn die Elemente zur Verbindung nicht Dinge an sich oder Iche an sich, sondern Erscheinungen sind. Das Ich in seinen Denkakten oder der Verstand affiziert also das die Denkakte beobachtende Ich der Form des inneren Sinnes gemäss; damit ist aber die mannigfaltige Denkthätigkeit bloss gegeben; wieder muss der Verstand auf dieses Gegebene vermittelst seiner Form, der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft synthetisch einwirken, um eine Verbindung dieses Mannigfaltigen zu stande zu bringen.

Die Synthesis der transscendentalen Einbildungskraft ist aber figürlich, wie wir dies dadurch darthun können, dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand des äusseren Sinnes ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, insofern wir sie ziehen, ohne welche synthetische Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten.

Was ist aber nun das Mannigfaltige des Ich, welches erscheint? Wesentlich zur Beobachtung desselben sind eigentlich nur die verschiedenen Denkakte; da diese aber rein gedacht ohne jeglichen Inhalt sind, so folgt, wovon wir bei der Betrachtung des inneren Sinnes ausgegangen sind, dass durch die Denkakte ein Gegebenes erfasst sein muss. Das unmittelbar Gegebene sind die Anschauungen des äusseren Sinnes, mit denen wir durch die Denkakte das Gemüt besetzen. Ein reicher möglicher Inhalt des wissenden Ich wird der Beobachtung zum Wissen des wissenden Ich geboten. Wie ich nun sagen kann: Ich, als denkend Subjekt, erkenne mich selbst, nicht in dem Bestehen des Aktes Ich, sondern insofern ich den Akt Ich in Beziehung auf etwas wahrnehme, mir also in der wahrnehmenden Anschauung als Gegenstand gleich anderen Erscheinungen gegeben werde, dies bietet der Einsicht nicht mehr Schwierigkeit, als wie ich das Postulat verstehen kann, dass dem „Ich denke“ etwas zum Denken gegeben sein muss oder wie ich überhaupt anschaue und das Anschauen in eine Vorstellung umsetze. Kann ich mich an-

schauen und die Anschauung von mir in eine Vorstellung von mir umsetzen, so bin ich eben in derselben Person aktiv denkend und passiv gedacht. Würden wir durch den blossen Akt uns schaffen können, wären wir nicht dem Akt als Gegebenes ein zu Erfassendes, dann müssten wir einen intuitiven Verstand haben; der unsrige ist bloss beziehlich thätig.

Nach den gegebenen Erklärungen über den Kantschen inneren Sinn erscheint die Anmerkung, die der Philosoph zum Schlusse seiner Erörterungen gibt, durchaus entsprechend: „Ich sehe nicht ein, wie man so viel Schwierigkeiten darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst affiziert werde. Jeder Aktus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäss zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondiert. Wie sehr das Gemüt gemeiniglich hierdurch affiziert werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können.“ [1])

Ist nun das Resultat der vorausgegangenen Untersuchungen über den inneren Sinn, dass wir uns nur in der „unwahren“ Gestalt der Erscheinung erkennen, nicht äusserst befremdlich? Haben wir denn nicht durch das blosse Selbstbewusstsein eine Erkenntnis unserer selbst? So sehr wir geneigt sein mögen, diese letzte Frage zu bejahen, so muss ich doch bemerken, dass eine Erkenntnis unserer selbst, die sich auf den blossen Akt „Ich denke“ stützt, völlig leer ist. Denn das blosse „Ich denke“ bezeichnet nur einen möglichen Akt unseres apriorischen Verbindungsvermögens, welcher, wenn er auch rein betrachtet werden könnte, doch den Bedingungen des inneren Sinnes gemäss sein müsste.

Nach diesen Unterbrechungen des Ganges der Deduktion wenden wir uns wieder den Kategorien zu. Die transscendentale Deduktion hatte die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen der Sinnlichkeit überhaupt dargestellt. Wir müssen jetzt nun noch nachsehen, dass, welche Dinge unsern Sinnen auch immer vorkommen mögen, diese der durch die Kategorien postulierten Verbindung sich fügen müssen, und dass, weil Gegenstände der Erkenntnis nur durch sie möglich sind, sie diesen ihre Gesetzmässigkeit vorschreiben. In der weiteren Entwickelung gibt Kant nun in Kürze dasselbe, was er in der ersten Auflage über Apprehension, Reproduktion, Recognition gesagt hat. Zu bemerken ist, dass er hier vorzugsweise den Begriff der Verbindung hervorhebt, ohne so scharf auf die psychologischen Vorgänge im Verbinden einzugehen, wie in der ersten Auflage. Er konnte hier über diese Vorgänge deswegen schneller hinweggehen, weil er vom Princip der Verbindung auf den Gebrauch fortschreitet und nicht vom Gebrauch in behutsamer Weise auf das Princip vorzubereiten hat.

Zum Schlusse dieser Abhandlung erlaube ich mir vom Kantschen Standpunkt aus noch die Bemerkung, dass wir nach dem gewonnenen Resultat um die Folgen desselben nicht besorgt zu sein brauchen. Denn weder wird durch dasselbe die Sicherheit jedes empirischen Wissens, das sich nur als Wirkung äussert, alteriert, noch unser ganzes Sein in die Kategorien, die nur erkenntnistheoretischen Wert haben, eingepresst; das Sein im Wollen z. B., das sich viel energischer geltend macht, als das im Erkennen, wird durch das Resultat gar nicht berührt.

[1]) Kritik d. r. V. S. 155. Anmerkung.

Inhaltsverzeichnis.

Seite.

I. Ueber eine transscendentale Deduktion überhaupt . . . 1

II. Vorbereitende Bemerkungen zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

1) Kants Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe . . 6

2) Vorläufige Bemerkungen über den Gebrauch der Verstandesbegriffe 9

3) Uebergang zur Deduktion 12

III. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft 15

1) Die Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Recognition 17

2) Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteil, Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori 26

3) Die apriorische Erkenntnis eines möglichen Gegenstandes 30

IV. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft 40

LOC
CALL NUMBER